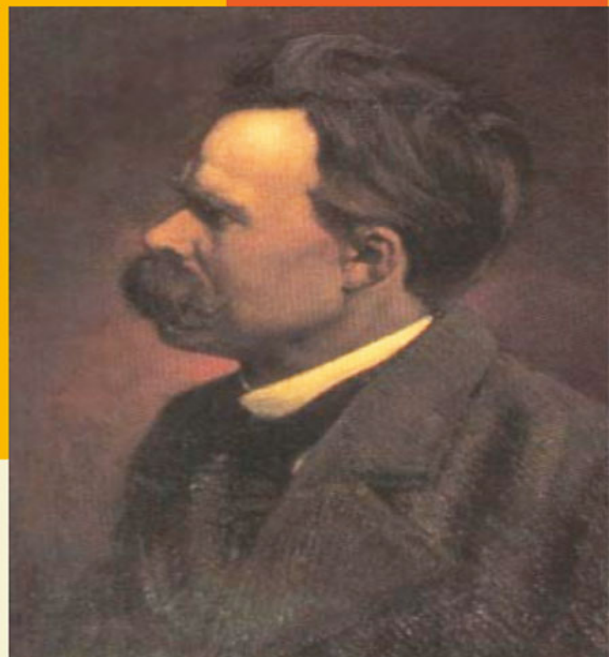


JEAN LEFRANC



Compreender **NIETZSCHE**

7ª Edição

 EDITORA
VOZES





Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Lefranc, Jean

Compreender Nietzsche / Jean Lefranc ; tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. 7. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.

Bibliografia.

Título original : Comprendre Nietzsche.

1ª reimpressão, 2019.

ISBN 9786557132975

1. Filosofia alemã 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 I.
Título.

05-5048

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Nietzsche : Filosofia alemã 193

Jean Lefranc

COMPREENDER NIETZSCHE

Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth

 EDITORA
VOZES

Petrópolis

© ARMAND COLIN, Paris, 2004
ARMAND COLIN é um selo da DUNOD Editeur – 11,
rue Paul Bert – 92240 MALAKOFF

Título original em francês: *Comprendre Nietzsche*, by Jean Lefranc.

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:
2005, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor

Gilberto Gonçalves Garcia

Editores

Aline dos Santos Carneiro

Edrian Josué Pasini

Marilac Loraine Oleniki

Welder Lancieri Marchini

Conselheiros

Francisco Morás

Ludovico Garmus

Teobaldo Heidemann

Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo

João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição Borba de Sousa

Diagramação: AG.SR Desenv. Gráfico

Revisão gráfica: Alessandra Karl

Capa: Marta Braiman
Conversão para eBook: SCALT Soluções Editoriais

ISBN 9786557132975

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto pela Editora Vozes Ltda.

Sumário

Cronologia

Introdução

Parte I – A descoberta do dionisismo

1. A nostalgia da Grécia Antiga
2. As filosofias pré-platônicas
3. O socratismo
4. O dionisíaco e o apolíneo
5. Tragédia e música
6. Dioniso filósofo

Parte II – A crítica genealógica

7. O pessimismo da força
8. Multiplicidade da vontade de poder
9. Imoralismo e genealogia
10. O problema do valor
11. Senhores e escravos
12. Ambivalência das noções e das doutrinas
13. Cristianismo e decadência
14. Os niilismos

Parte III – Do último homem ao super-homem

15. O último homem
16. Os homens superiores
17. O criador
18. O super-homem

Parte IV – Meio-dia e eternidade

19. A vontade de verdade

20. A cultura histórica

21. O fim da metafísica

22. O pensamento do eterno retorno

Epílogo – Uma filosofia para espíritos livres

Bibliografia

CRONOLOGIA

1844. Nascimento de Friedrich Wilhelm Nietzsche a 15 de outubro em Röcken (Baixa Saxônia). Ele traz os prenomes do rei da Prússia. Seu pai era pastor luterano como tinham sido seus dois avôs. No mesmo ano, Schopenhauer publica uma segunda edição bem ampliada do *Mundo como vontade e como representação*.

1846. Nascimento de sua irmã Elisabeth.

1849. Seu pai morre de um “amolecimento cerebral”. Friedrich, sua irmã e sua mãe vão morar, no ano seguinte, com a avó, em Naumburgo.

1858-1864. Friedrich faz seus estudos secundários no célebre colégio de Pforta (onde também foram alunos Fichte e Novalis, entre outros). Sólida cultura clássica, primeiros escritos, poemas e composições musicais.

1865-1868. Estudos de filologia na Universidade de Bonn com o professor Ritschl que ele segue na Universidade de Leipzig. Descoberta entusiástica de Schopenhauer. *Tristão e Isolda* de Wagner é representado com sucesso em Munique sob a direção de Hans von Bülow, primeiro marido de Cosima, filha de Liszt. Depois foi a vez de *Os mestres cantores* (1868), *O ouro do Reno* (1869), *A Valquíria* (1870). Primeiro encontro de Nietzsche com Wagner em novembro de 1868.

1869. Por recomendação de Ritschl, mesmo sem ser doutor, Nietzsche se torna professor na Universidade de Basileia (Suíça). Ele é bem acolhido pela sociedade de Basileia e se torna amigo de Richard Wagner e de sua esposa Cosima, que moravam em Tribschen, bem perto de Lucerna.

- 1870.** Conferências de Nietzsche: “O drama musical grego”, “Sócrates e a tragédia”. Em julho, guerra franco-prussiana. Ele se engaja (com a autorização do cantão de Basileia) como enfermeiro do lado prussiano. Doente, ferido, ele retoma seus cursos em outubro. Relações de amizade com o grande historiador Jacob Burckhardt.
- 1871.** Trabalha em seu livro sobre a tragédia. Estadia em Lugano, Suíça e no Oberland bernense, com sua irmã. Compõe “O Eco da noite e A noite de São Silvestre”, que ele envia a Cosima.
- 1872.** Seu primeiro livro *O nascimento da tragédia* aparece em janeiro, muito bem aceito no meio wagneriano. Mas é violentamente atacado por um jovem filólogo que se tornará célebre, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf. Seu amigo Erwin Rohde, historiador das religiões, e Richard Wagner o defendem. Pronuncia em Basileia *Conferências sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (janeiro-março). Compõe uma *Manfred Meditation*, retomada da “Noite de São Silvestre”. Em família, em Naumburgo, para o Natal, ele envia a Cosima o manuscrito de *Cinco prefácios para cinco livros que não foram escritos* (não publicado).
- 1873.** Ele escreve *A filosofia na época trágica dos gregos* (inacabado, não publicado). Segundo panfleto contra Nietzsche, da parte de Wilamowitz. Em abril encontra-se em Bayreuth, na casa dos Wagner. Publicação da primeira *Consideração intempestiva* (contra David Strauss). Dita (por causa de violentas dores de cabeça oftálmicas) *Verdade e mentira no sentido extramoral* (não publicado).
- 1874.** A segunda *Consideração intempestiva* é publicada em fevereiro (sobre a história), a terceira em outubro (“Schopenhauer educador”). Vivas felicitações de Richard e Cosima Wagner. Composição de um *Hino à amizade*.
- 1875.** Má saúde. Ele trabalha na quarta *Consideração intempestiva*: “Richard Wagner em Bayreuth”.
- 1876.** Curso em Basileia sobre os pré-platônicos, sobre Platão. Publicação da quarta *Consideração intempestiva*. Acolhimento

entusiasta em Bayreuth onde permanece, assim como na Itália, em Sorrento, na casa de Malwida von Meysenbug.

1877. Estadia na Itália e na Suíça. Numerosas leituras e notas.

1878. Recebe a partitura de *Parsifal*, de Wagner. Temporada em Baden-Baden, em Naumburgo. Publicação de *Humano, demasiado humano*: consternação em Bayreuth, embaraço com amigos como Malwida, mas bom acolhimento em Basileia, de Overbeck e de Burckhardt. Estadia em Interlaken.

1879. A Universidade de Basileia concede a Nietzsche sua aposentadoria definitiva com uma pequena pensão. Publicação de suplementos a *Humano, demasiado humano*: *Miscelânea de opiniões e sentenças. O andarilho e sua sombra*.

1880. Estadia na Itália, no lago de Garda, depois em Veneza na casa de seu amigo Peter Gast. Em julho-agosto encontra-se em Marienbad, em setembro em Naumburgo e em novembro em Gênova. Problemas de saúde.

1881. Preparação e publicação de *Aurora*. Alternância de estados de depressão e de euforia. Muitas vezes quase cego. Retorno a Gênova onde assiste a uma representação da *Cármem* de Bizet.

1882. Estadia em Messina. Em Roma, onde está com Paul Rée, encontra Lou Salomé, uma jovem russa muito culta que ele pede em casamento. Estadia na Suíça com Lou e Rée. Últimos retoques de *Gaia ciência*. Conflito com sua mãe e sua irmã a respeito de Lou. Última entrevista com Lou em Leipzig. Nietzsche vai passar um tempo em Gênova e depois em Rapallo.

1883. Em Rapallo, finalização da primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, redigida em pouquíssimos dias. Morte de Richard Wagner a 13 de fevereiro, em Veneza. Estadia em Gênova, Roma e Sils Maria onde redige a segunda parte de *Zaratustra*, publicada em agosto. De setembro a dezembro encontra-se em Naumburgo (reconciliado com sua família), em Basileia (na casa de seus amigos Overbeck), em Gênova, em La Spezia e na França em Villefranche e Nice.

- 1884.** Encontra-se em Nice, em Veneza e na Suíça. Terceira estadia em Sils-Maria. Depois na França em Menton e Nice. A terceira parte de *Zaratustra* foi publicada em março.
- 1885.** Em Nice, redação da quarta parte de *Zaratustra*, publicada em abril numa tiragem de quarenta exemplares. Elisabeth se casa em maio com um militante antisemita, Bernhard Foerster. Estadia em Naumburgo, Munique, Florença, Gênova. Retorno a Nice.
- 1886.** Encontra-se em Nice, Veneza, Munique, Naumburgo, Leipzig, depois na Suíça em Coire e Sils-Maria. Publicação de *Além do bem e do mal*, de novos prefácios a *Nascimento da tragédia* e a *Humano, demasiado humano*, de um quinto livro e um novo prefácio de *Gaia ciência*. Publicação de *Zaratustra* (sem a quarta parte).
- 1887.** Estadia no lago Maior, em Zurique, em Coire, Sils-Maria e Veneza. Redação de *Genealogia da moral*. O *Hino à vida* é publicado em outubro: melodia de Nietzsche, partitura de Gast, sobre palavras de Lou Salomé. Ele anuncia um livro intitulado *A vontade de poder*.
- 1888.** Encontra-se em Nice, Turim, Sils-Maria e retorna a Turim em setembro. O projeto da *Vontade de poder* é abandonado. A publicação do *Caso Wagner* em setembro coloca Nietzsche em estado de euforia. O *Crepúsculo dos ídolos* é publicado em novembro. O manuscrito de *Ecce homo* é de dezembro. Últimos retoques de *Nietzsche contra Wagner*. Ele trabalha em *Ditirambos de Dioniso*.
- 1889.** Colapso mental nos primeiros dias de janeiro. Burckhardt, ao receber em Basileia uma carta de 5 de janeiro, alerta Overbeck que vai imediatamente a Turim e traz Nietzsche de volta a Basileia no dia 9 de janeiro. Ele é internado em Basileia, depois em Iena e enfim assumido por sua mãe em Naumburgo.
- 1894.** Fundação dos Arquivos Nietzsche por Elisabeth, em Naumburgo. Estabelecimento em Weimar. As obras de Nietzsche são publicadas sob a direção de Elisabeth.
- 1897.** Morte da mãe de Nietzsche.
- 1900.** Nietzsche morre no dia 25 de agosto.

1901. Primeira edição de *A vontade de poder*.

1906. Primeira edição, expurgada por Elisabeth, de *Ecce homo*.

1936. Morte de Elisabeth.

1967-1977. *Obras completas*, edição crítica dirigida por G. Colli e M. Montinari. Numerosos fragmentos póstumos.

INTRODUÇÃO

Nietzschismos

Nietzsche é um dos raros filósofos cujo nome não evoca apenas opções doutrinárias e atitudes intelectuais, mas um estilo de pensamento e um estilo de vida além de uma moda de alguns anos (como pôde ser o existencialismo depois de 1945). O nietzschismo não é somente uma questão de discussões acadêmicas entre historiadores das ideias como houve um kantismo, um ou mais neokantismos de várias formas a definir e a desempatar. Jamais existiu escola nietzschiana propriamente falando; mas há mais de um século, a obra de Nietzsche é uma referência muitas vezes polêmica para os poetas, os literatos, os artistas, os políticos como também para os filósofos. Em períodos de turbulência, o nietzschismo apareceu mais de uma vez como uma palavra de ordem provocante ou derrisória, entusiasmante ou revoltante, um apelo a revolucionar, a destruir toda uma tradição moral de origem platônica ou até mesmo toda a civilização ocidental e cristã. Certamente o público culto tem frequentemente algum conhecimento de Nietzsche; houve em francês uma boa meia-dúzia de traduções do *Zaratustra*; e não faltam edições de todas as suas obras, em “coleções de bolso”, em textos escolares cuidadosamente apresentados e anotados. Aí está um autor que é um grande escritor reconhecido, e sem esse fenômeno incrível de “atraso na tradução” tão frequente na França¹. Foi assim que se espalhou uma espécie de pré-compreensão de seu pensamento, mas na maioria das vezes determinada pelo próprio estilo da obra, pela anedota biográfica (as doenças, a

loucura) e sobretudo pelo uso abusivo de algumas fórmulas (“sede duros”, as “bestas louras”). Compreender Nietzsche como filósofo é antes de tudo superar obstáculos que certamente nenhuma outra obra filosófica encontrou. Num de seus últimos escritos, *Ecce homo*, ele se perguntou se seus livros podiam simplesmente ser lidos, isto é, compreendidos por seus contemporâneos: “Alguns nascem póstumos [...] Eu estaria em completa contradição comigo mesmo se já esperasse hoje encontrar ouvidos e *mãos* prontos para *minhas* verdades; que hoje não se ouça nada de mim, que hoje não se saiba tirar nada de mim, isto não é apenas compreensível, mas parece-me até mesmo normal”². Mais de um século depois da morte de Nietzsche, depois de tantos debates, de esforços de interpretação, de estudos eruditos, será que podemos fazer que a inatualidade essencial de sua obra nos seja enfim acessível?

Os estilos de Nietzsche

São aforismos. São aforismos? – Só cabe aos que me reprovam refletir um pouco e depois pedir desculpas a si mesmos – Não preciso de uma palavra para minha defesa³.

Aliás, Nietzsche elogiou o que trouxe a arte da sentença, da “agudeza” à formação do espírito. Mas a unidade do pensamento filosófico está comprometida na ruptura, na dispersão dos aforismos ao longo de capítulos ou até de livros inteiros (*Humano, demasiado humano*). Será que não haveria filosofia a não ser num sistema construído e exposto como tal? “Escusas”, os comentaristas não deixaram de encontrá-las: os males oculares de Nietzsche, suas enxaquecas violentas que o constrangiam a ditar fragmentos a seus amigos. Mas esta explicação de caráter material não explica um estilo nem um modo de proceder; aliás a obra publicada está longe de ser sempre constituída de aforismos e os períodos de composição não coincidem com os períodos de males oftálmicos. Não se deixou

de invocar a influência dos escritores franceses chamados “moralistas” do século XVII e XVIII, de La Rochefoucauld a Chamfort. Mas o aforismo de Nietzsche não busca constantemente a concisão da máxima; o que Nietzsche mais admira é sem dúvida a análise moral de um Montaigne, de um Voltaire (à memória do qual é dedicado *Humano, demasiado humano*), cuja obra não é, propriamente falando, aforística. Acrescentemos que ele segue aqui Schopenhauer, grande leitor dos moralistas franceses, e autor, no tomo primeiro dos *Parerga et Paralipomena*, dos *Aforismos sobre a sabedoria na vida*. Sem dúvida, não se observou suficientemente que o segundo volume da mesma obra é constituído de aforismos de extensões bem diversas, reagrupados por capítulos, modelo que será retomado por Nietzsche. Nele, o aforismo se torna um estilo de escrita e de pensamento e não um gênero literário; cabe ao leitor recompor a cadeia da qual só os elos são apresentados. Aliás, os fragmentos descartados pelo autor são significativos de suas exigências; o leitor deve alçar-se ao nível do pensador: tal é a pedagogia de Nietzsche. *Zaratustra* dirige-se primeiro aos amadores de enigmas:

Pois não quereis tatear segurando numa mão inquieta um fio que vos conduza; e onde podeis *adivinhar*, detestais ter que *deduzir*⁴.

Vamos esclarecer imediatamente que nenhum irracionalismo é apregoado aqui e que ninguém está autorizado a recorrer a uma simbolização desmedida. *Ecce homo* será explícito: “Quando o Doutor Heinrich von Stein se queixou honestamente de não entender nenhuma palavra de meu *Zaratustra*, eu lhe disse que isso me parecia natural: ter entendido seis frases desse livro, isto é, tê-las *vivido*, eleva os mortais a um grau superior ao que homens “modernos” poderiam alcançar”⁵. Ao contrário do que se acreditou e disse, o pensamento de Nietzsche não se oculta atrás dos mitos.

Deveríamos fazer uma triagem na obra publicada? De um lado, um autor de boa companhia, capaz de redigir em boa e devida forma as dissertações da *Genealogia da moral*, ou na mais ainda esses brilhantes fragmentos de algumas páginas tão cômodas para os que se dedicam a fazer antologia; de outro lado, um escritor veemente ou até bufão, um poeta em êxtase que canta incomparavelmente a luz do dia declinando ou o poder do sol do meio-dia, aquele que parodia os textos sagrados, que se atribui às vezes aparências de profeta e cria apólogos surpreendentes, mas nem sempre evita o espírito de pesadume ou de bricabraque neo-romântico. Um certo nietzschismo supôs-se autorizado, em particular pela leitura de *Zarathustra*, a quebrar todos os entraves de uma expressão que se pretendia simbolicamente filosófica, a confundir a crítica da linguagem com a violência às palavras, a transformar em revelação um lirismo arbitrário, a rebaixar Nietzsche ao pior romantismo que ele sempre rejeitou, enfim, a trair a probidade filológica que foi sua preocupação constante desde seus primeiros artigos até *Ecce homo*. Neste último escrito, ele mesmo se elogiou de possuir “a arte do estilo mais variado do qual nenhum homem jamais dispôs”. Precisamente a propósito de *Zarathustra*, ele insiste no ajustamento do estilo aos “estados internos” que devem ser comunicados: “É preciso ser digno de apreciá-lo [...] e até então não será dado a ninguém captar a *arte* que aqui foi prodigalizada; ninguém jamais teve de prodigalizar tantos meios artísticos que sejam mais novos, mais inauditos, e especialmente criados para este efeito”⁶. Não se trata pois de acrescentar um ornamento ao pensamento do filósofo, uma arte que lhe seria própria e que teria seu valor em si, como atribuímos mérito, por exemplo, ao acadêmico Bergson de “escrever bem”, ou a Alain de saber redigir “discursos” brilhantes. Deveríamos crer que Platão não seria apenas a fonte primeira de toda tradição filosófica ocidental, e

que ele seria no máximo aquele grande escritor que às vezes faz cair no sono em passagens dialéticas demasiado longas? Não há dois Nietzsche: um Nietzsche poeta e um Nietzsche sábio e filósofo, um explicando e escusando por seu gênio as deficiências e os excessos do outro. *Ecce homo* situa claramente *Zaratustra* além da poesia: “A arte do *grande* ritmo, o *grande estilo* na arte dos períodos para exprimir o fluxo e o refluxo de uma paixão sublime, sobre-humana, fui eu o primeiro a descobri-los; com um ditirambo como aquele que termina o terceiro livro de *Zaratustra* e que traz o título ‘os sete selos’, saltei mil lugares além do que se chamava até aqui poesia”⁷. Seria muito fácil reduzir uma frase como esta a um sintoma megalomaniaco. Seria esquecer que o adjetivo “grande” possui nos escritos de Nietzsche uma conotação precisa em relação com a mais alta afirmação da vida. Aliás, os “sete selos” têm também um outro título: “A canção do sim e do amor”.

Este estilo de *Assim falava Zaratustra* foi apreciado de diversas maneiras. Ao lado da incontestável poesia de alguns cantos, foi-lhe reprovado um inchaço de metáforas, mau gosto romântico ou orientalizante bem distante do classicismo francês que Nietzsche dizia admirar. Mais de um leitor ficou chocado ou até incomodado com a abundância de citações e alusões bíblicas, frequentemente paródicas, voluntariamente blasfematórias. Mas, sem dúvida, é um contrassenso ler os discursos de Zaratustra, como se fosse, segundo a infeliz expressão de Peter Gast, um “quinto evangelho”. A paródia faz parte dos meios de exprimir a inversão dos valores e é uma possibilidade de tornar a dar vida às metáforas mais usadas de nossa tradição.

A força da metáfora mais poderosa que já existiu até aqui não passa de miséria e bagatela ao lado deste retorno da língua à natureza da expressão figurada⁸.

O “grande estilo” exclui, portanto, tanto a subordinação do pensamento à expressão como da expressão ao pensamento. É preciso ainda ter ouvidos para ouvir o que é dito. *Ecce homo* vai até o ponto de supor um caso extremo:

O de um livro que só falaria de experiências vividas, mas que em sua totalidade se encontram situadas além da possibilidade de uma experiência frequente ou também rara – um livro que seria de uma linguagem *totalmente nova* para expressar uma série nova de experiências. Neste caso, simplesmente não se ouve nada, o que produz a ilusão acústica de achar que onde não se ouve nada, também não há nada para se ouvir⁹.

Nietzsche não está longe de pensar que foi esta a impressão que causaram seus livros na Alemanha. Mas nem sempre ele se achou tão “inaudível”. Desde seu primeiro livro ele sofreu de incompreensão, mesmo da parte de seus amigos, de seu mestre em filologia, Ritschl, que, no entanto, ele não deixará de venerar. Deveríamos então fazer o contraste entre um Nietzsche que procede segundo um método histórico estrito, o sábio objetivo ou até positivista, e um Nietzsche que se deixa levar por seus humores, seus sarcasmos, que procede por hipóteses ou por metáforas, um poeta entregue ao imaginário, às vezes até um bufão consciente do sê-lo e que não recua diante dos piores quiproquós? Se devemos escolher (mas por que deveríamos?), Nietzsche pretende ser filósofo antes de mais nada. Por um momento, ele até sonhará em postular uma cátedra de filosofia em Basileia. É assim que devemos esforçar-nos para ler e compreender a obra de Nietzsche, apesar de nossa impregnação do estilo universitário kantiano. Num célebre opúsculo, o próprio Kant havia oposto ao laborioso desenvolvimento de uma filosofia universitária que avança com prudência, metodicamente, o tom distinto, aristocrático (*vornehm*) do filósofo da intuição, falando com sua própria autoridade sem ter que prestar contas a ninguém. “Num tom faustoso, recentemente adotado em filosofia”, traduziu-se o título desta pequena obra. Pois bem! Nietzsche foi conscientemente este

pensador aristocrático cujo ensino, se é que há ensino, é de saída esotérico – pelo menos num primeiro tempo, pois *Ecce homo* prevê, com satisfação, para o futuro, comentários universitários de uma obra como *Zarathustra*¹⁰.

Já antes desse último texto, no qual é muito fácil descobrir sinais patológicos, Nietzsche havia publicado, no quinto livro de *Gaia ciência*, um surpreendente aforismo, magnífico exemplo de seu estilo, no qual há uma espécie de presciência do nascimento “póstumo” de sua obra, fixando até mesmo uma data, 1901, ano que de fato se seguirá ao de sua morte física:

Já nos queixamos alguma vez de sermos mal-compreendidos, desconhecidos, deformados, mal-ouvidos ou nem ouvidos? – É precisamente este o nosso destino, por muito tempo ainda, para sermos modestos, até 1901 – é este também nosso sinal de distinção; pouco nos estimaríamos se desejássemos que fosse de outro modo. Confundem-nos – isto provém do fato de estarmos crescendo, em transformação contínua, trocamos sempre a velha casca, em cada primavera nos abrimos de novo, sempre mais jovens, mais voltados para o futuro, mais fortes, mais altos, aprofundamos nossas raízes sempre com mais força no solo – no mal – enquanto ao mesmo tempo abraçamos o céu sempre com mais amor, sempre mais amplamente com nossos galhos e folhas, sorvemos sempre mais avidamente a luz do céu. Crescemos como as árvores – o que é difícil compreender, tão difícil como toda a vida! Crescemos não numa *única* direção, mas tanto para cima como para baixo, por dentro e por fora; – nossa força aumenta ao mesmo tempo no tronco, nos ramos e raízes, não somos totalmente livres para fazer algo único, nem de *ser* algo único... É este o nosso destino, como foi dito; crescemos *em altura* e admitindo que seja esta a nossa fatalidade – pois nos situamos cada vez mais próximos do raio – pois bem, nem por isso nós o estimamos menos, pois ele continua sendo o que não queremos compartilhar nem comunicar, a fatalidade da altura, *nossa fatalidade*¹¹.

Nietzsche músico

A época de Nietzsche é a época do florescimento da grande música romântica alemã, enquanto que a vida musical, os principais gêneros musicais, a orquestra e o próprio maestro, o prestígio inigualável do compositor se tornaram o que serão ainda no século XX. O

pensamento de Nietzsche formou-se não tanto no meio das discussões filosóficas, mas nos debates sobre o drama musical, a sinfonia dramática, debates sobre as obras-primas, e sobre os escritos de um Berlioz, de um Liszt, de um Wagner, cujas referências últimas são, na maioria das vezes, Mozart e Beethoven. Será que os escritos de Schopenhauer teriam tido, na segunda metade do século XIX, uma tal repercussão, se não tivesse existido o metafísico da música? Não resta dúvida de que uma reflexão sobre os poderes da música é uma das fontes principais do pensamento de Nietzsche. Ele foi efetivamente “o mais músico dos filósofos”, como ele escreveu, e não apenas um amador bem dotado.

Sabemos, por muitos testemunhos, que Nietzsche já bem jovem foi um notável improvisador ao piano, na opinião de Richard Wagner. Parece que algo de seus dons subsistiu pelo menos até o começo de sua demência. Mostra sua correspondência que os concertos e as representações de ópera foram tão importantes para ele como suas leituras ao longo de toda sua vida consciente. Desde sua adolescência, em meados dos anos de 1850, dedicou-se à composição musical e alimentou por muito tempo a esperança de tornar-se conhecido tanto por suas produções musicais como por seus livros.

Aliás, a música desempenhou um papel considerável em suas relações de amizade. Além do “caso Wagner”, extraordinariamente complexo e sobre o qual será preciso voltar, convém pelo menos dizer algumas palavras sobre o “caso Peter Gast”. Heinrich Koeselitz (1854-1918), mais conhecido sob o pseudônimo de Peter Gast, é um jovem compositor de Leipzig que descobre com entusiasmo o *Nascimento da tragédia*. Chega a Basileia em 1875, tornando-se o estudante, o discípulo, o amigo de Nietzsche, e até certo ponto seu colaborador, pois participou com muita regularidade na correção e

últimos retoques das provas de quase todos os livros. Quando ele se transferiu para Veneza, em 1878, começou uma importante correspondência com Nietzsche cujas cartas ele próprio publicará. Ora, este leitor atento, este admirador constante do filósofo sempre continuou sendo um músico, sem outra vocação que a composição musical, e cujos sucessos artísticos serão aliás modestos, apesar do empenho de Nietzsche para que fossem representadas as óperas daquele que ele chamava um “jovem Mozart”. Será que foi por causa desta mesma modéstia (em todos os sentidos da palavra) que a amizade do músico Gast e do filósofo Nietzsche foi tão bem-sucedida, em contraste com o fracasso das relações com Wagner?

É inegável que Nietzsche tenha sido profundamente afetado por seus próprios dissabores de compositor no meio wagneriano. Uma passagem de *Ecce homo*, de 1888, deixa destilar um certo rancor:

Os alemães são *incapazes* de conceber a grandeza: prova-o Schumann. Por isso eu, tomado de raiva contra esse saxão afetado, compus uma contra-abertura de *Manfredo*, da qual disse Hans von Bülow que nunca tinha visto nada igual no papel de música; era uma violação de Euterpe¹².

A *Manfred musique* é um remanejamento da *Noite de São Silvestre*, composição enviada a Cosima Wagner e que só foi acolhida por cortesia. De fato, Hans von Bülow, grande maestro wagneriano (e primeiro marido de Cosima), tinha reagido da maneira mais desfavorável possível ao envio de Nietzsche e julgado a obra dele simplesmente como “antimusical” e decididamente aberrante:

Tudo isso não passa de pilhéria, não tínheis a intenção de parodiar o que se chama a música do futuro?¹³

A alusão era ofensiva e se referia ao título do recente panfleto de Wilamowitz contra Nietzsche, intitulado: “Uma filosofia do futuro”. Nietzsche, em 1872, foi obrigado a resignar-se a isso: não podia mais fazer-se reconhecer nem como compositor nem como filósofo.

Certamente a música de Nietzsche tem mais destaque em seus poemas. Ele quis, conscientemente, em particular no *Zarathustra*, que a retórica se tornasse música. Daremos apenas um curto exemplo com todas as deficiências da tradução. Estabeleceu-se aqui uma correspondência poética entre uma cidade onde nascera Wagner, ou vivia Peter Gast: “Quando encontro um sinônimo para música, não encontro outro nome que *Veneza*”:

À noitinha, apoiado na ponte,
De longe me veio um canto;
E sobre a água que ao longe tremulava,
Fugiam gôndolas, luzes, músicas –
Minha alma como uma lira,
Tocada por dedos invisíveis,
Para si mesma entoa um canto,
O canto secreto do gondoleiro,
Tremendo de felicidade.
Alguém o terá ouvido?...¹⁴

A loucura

Além do estilo, ou melhor, dos estilos de Nietzsche, o outro grande obstáculo à sua interpretação é um destino marcado pelo colapso mental nos primeiros dias de 1889: é conhecida a cena grotesca e patética de Nietzsche jogando-se em prantos no pescoço de um cavalo açoitado por um cocheiro numa rua de Turim. De início parece que Nietzsche só foi cercado de simpatia e de devotamento. Mas, alertado pelo hoteleiro de Turim e por uma carta de Nietzsche em tom de delírio, seu velho e constante amigo de Basileia, o professor Franz Overbeck, foi encontrá-lo imediatamente em Turim, trazendo-o de volta a Basileia, não sem dificuldade (para evitar a internação forçada), onde ficou internado durante catorze anos. Desde então, foi preciso convencer-se que não se tratava apenas de um obscurecimento passageiro, apesar de sua mãe alimentar por

muito tempo alguma esperança. O que veio depois: os cuidados recebidos em Iena, as estadias em Naumburgo, depois em Weimar onde ele estava sendo cuidado por sua mãe e sua irmã Elisabeth, até sua morte a 25 de agosto de 1900, pertencem apenas ao biógrafo em busca de diagnósticos, de prognósticos, de testemunhos mais ou menos interesseiros.

Devemos desvencilhar-nos de um baixo romantismo sobre as relações entre gênio e loucura: as semelhanças entre o fim de Nietzsche, o de Hölderlin ou o de Van Gogh, aliás bem diferentes, não trazem nenhuma precisão e não têm nenhum sentido determinado. Realmente não se sabe nada sobre as causas da doença (ou das doenças) de Nietzsche. Sua irmã Elisabeth explicava tudo pelo excesso de trabalho, esgotamento e abuso de medicamentos, mas ocultava cuidadosamente que seu pai tinha falecido de um “amolecimento cerebral” (diagnóstico daquele tempo). Os médicos falaram inicialmente de “paralisia geral”, da qual alguns sintomas são incontestáveis. Mas onde estava a psiquiatria nas últimas décadas do século XIX? Não faltaram suposições de uma origem sífilítica, mas a pesquisa dos biógrafos sobre a data e as circunstâncias da infecção não passa do plano das hipóteses. Será que existe alguma relação entre a demência final e as terríveis dores de cabeça de Nietzsche, sofridas desde sua juventude, ou será que também teve influência a hereditariedade paterna? Sabe-se como são frágeis e discutíveis as patografias retrospectivas.

Seria extremamente arbitrária a pretensão de encontrar a influência da loucura em todo caso nas obras que Nietzsche quis publicar. Seria cômodo demais desembaraçar-se assim das dificuldades colocadas pelas teses mais ousadas de seus escritos. Mais de uma vez já foi afirmado que o pensamento do eterno retorno era por si mesmo delirante! É claro que o recurso ao argumento da

loucura simplifica muito o trabalho do historiador; todas as contradições aparentes desaparecem: mas que direito temos de encerrar um pensamento filosófico nos limites de um pretenso bom-senso? Em que momento na evolução dos transtornos mentais, o excesso da expressão torna desprezível um texto? Um capítulo de *Ecce homo* intitula-se: “Por que escrevo livros tão bons”: será que isso torna suspeito o conteúdo deste capítulo? Sem dúvida mais de um autor gostaria de ter-se manifestado sobre este tema, se a hipocrisia social comum não o tivesse impedido. Neste caso o sintoma revelaria mais do que dissimularia. Um biógrafo bem documentado como C.P. Janz acha que pode afirmar que a partir de 10 de setembro de 1888, Nietzsche não é mais filósofo, a não ser que isso tenha acontecido a partir de julho de 1888... De nossa parte, não sabendo o que significaria classificar *Ecce homo* entre as obras “pós-filosóficas”, preferimos levar em conta a totalidade dos escritos publicados ou previstos para serem publicados por Nietzsche. Concluimos que não há nenhuma parte da loucura a resguardar no exame do pensamento filosófico de Nietzsche, nem negativamente para estigmatizar esta ou aquela fraqueza, nem positivamente para vangloriá-lo de ter chegado a não se sabe que experiência excepcional da demência. Mas é claro que uma explicação psiquiátrica de Nietzsche sempre é possível, como de qualquer um, como de um René Descartes, de seus sonhos e dos estranhos pensamentos que lhe vinham em seu cômodo aquecido por uma estufa. Isto simplesmente não nos diz respeito.

E se um comentário filosófico se impõe, por que não ouvir aquele que sabia viver há anos na vizinhança da demência? Numa passagem de *Aurora* (1881), Nietzsche renova o tema legado por Schopenhauer referindo-se “classicamente” a Platão:

Se apesar da terrível pressão da “moralidade dos costumes”, sob a qual as comunidades humanas viveram durante milênios, antes de nossa era, e desde então em geral até os nossos dias (nós mesmos vivemos num mundo

restrito de exceção, de alguma forma na zona do mal) – se no entanto não deixaram de surgir novos e diferentes pensamentos, avaliações e instintos, isto aconteceu sob uma terrível escolta: uma vez que por toda parte é a loucura que abre o caminho aos novos pensamentos, que quebra o tabu respeitado de um costume ou de uma superstição, podeis compreender por que deve ser necessariamente o delírio? Algo de tão horrível e imprevisível na voz e nos gestos, como os caprichos da tempestade e do oceano, e que provoca tanto temor e fascínio? Algo que traz tão visivelmente os sinais do que é totalmente involuntário, como as convulsões e a baba do epilético, um sinal que parece designar o louco como o mascarado, a legítima voz de uma divindade? Algo que inspira ao portador de um pensamento novo não mais remorsos, mas temor e tremor diante de si mesmo e o arrasta a tornar-se seu poeta e seu mártir? – Enquanto hoje muitas vezes nos é sugerido que o gênio vem acompanhado não de um grão de sal, mas de um germe de loucura, os homens dos tempos antigos estavam mais próximos de pensar que em toda parte em que há loucura, também há um grão de gênio e de sabedoria – algo de “divino”, como se murmurava, ou melhor, se exprimia a este respeito com bastante força: “Foi com a loucura que chegaram à Grécia os grandes bens”, dizia Platão¹⁵ com toda a Antiguidade. Vamos ainda mais longe: todos os homens superiores que foram irresistivelmente treinados a quebrar o jugo de uma moralidade, seja ela qual for, e a propor novas leis, não tinham nada mais a fazer, *se não fossem realmente loucos*, do que tornar-se loucos ou apresentar-se como tais – e isto vale para os inovadores em todos os domínios, e não apenas quando se trata das regras políticas ou religiosas: mesmo o criador da métrica poética só o admitiu pelo delírio¹⁶.

A edição póstuma

Ao contrário de Schopenhauer que tremia de horror só em pensar que sua obra seria dissecada pelos universitários, Nietzsche evoca com complacência os comentários que seus livros suscitarão no futuro. Ele se via como um autor póstumo, aliás sem ter sido em vida tão desconhecido como escreveu. Por ocasião do colapso mental, ele começou a atrair a atenção fora do círculo de seus amigos (Taine, Strindberg, o crítico dinamarquês Brandès). Ele teve o excepcional destino de sobreviver inconsciente à sua obra e o infeliz doente de Weimar morreu cercado de notoriedade e até mesmo de glória. Esta glória foi desejada por sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche e organizada para seu irmão, pelos cuidados que lhe prestou como

enfermeira e pelo trabalho não menos atento da edição de suas obras, pela publicação de uma longa biografia em três volumes (1896, 1897 e 1904), com nova edição mais reduzida, ainda em três volumes (1912-1914), e seguida de um obra sobre as relações entre Nietzsche e Wagner (1915); todos esses escritos continham numerosos fragmentos inéditos. Elisabeth fundou e presidiu em Naumburgo, em 1894, o *Nietzsche Archiv* que depois instalou, em 1896, em Weimar na própria casa em que seu irmão devia morrer. Portanto ela assumiu a direção da publicação das obras, particularmente das obras póstumas e da correspondência de seu irmão, e da maioria dos documentos que permitem interpretar seu pensamento, e isto, insistimos, enquanto ele ainda vivia.

Importa ainda saber quem foi Elisabeth Förster-Nietzsche, a irmã mais nova de Friedrich, dois anos mais jovem que ele. Ela dá a impressão de fazer parte daquelas “irmãs abusivas”, preocupadas principalmente em salvar as conveniências e a honra da família contra os escândalos que uma obra tão genial poderia provocar: poderíamos pensar em Isabelle Berrichon, a irmã de Arthur Rimbaud, e na imagem “piedosa” que ela tentou impor na mesma época à personalidade e à obra de seu irmão. A correspondência de Nietzsche com sua mãe e sua irmã mostra claramente muito interesse e afeição, mas também o sentimento de não ser compreendido de fato, menos ainda que por seus amigos mais próximos. Desavenças mais ou menos graves tiveram lugar em particular por ocasião do projeto que Nietzsche teve por um momento de casar-se com Lou Salomé, detestada por Elisabeth. Em seguida, Nietzsche manifesta o maior desprezo pelo noivo, depois marido de sua irmã, Bernhardt Förster, um dos chefes do antissemitismo alemão. Em 1889, ela estava com seu marido no Paraguai onde tentava em vão impedir a ruína da colônia *Germania* que eles haviam fundado. Foi a mãe de

Nietzsche que assumiu o encargo mais pesado de cuidar de seu filho. Mas Elisabeth, de imediato, depois da morte de seu marido (um suicídio que ela tenta ocultar por um falso atestado) toma tudo em mãos e afasta da edição de suas obras os mais fiéis amigos de seu irmão. Sem dúvida o que ela quer é apagar os traços de conflitos familiares, mas também a hostilidade declarada de seu irmão pelo nacionalismo alemão, e mais ainda pelo antissemitismo que lhe é frequentemente imputado. Agora não há mais nenhuma dúvida de que Elisabeth não só fez cortes, mas também o que se pode chamar de falsificações. Suas opções políticas são claras: é a seu insistente pedido que o Führer Adolf Hitler, a caminho de Beirute, para em Weimar, onde Elisabeth o faz visitar o *Nietzsche Archiv*, magnificamente decorado pelo arquiteto belga Henri van de Velde. É daí que se espalha a lenda de um Nietzsche precursor do nazismo¹⁷.

De repente, toda a edição dos fragmentos póstumos (sem falar da correspondência) tornou-se suspeita. Filosoficamente, a questão mais importante é a colocada pelo livro intitulado *A vontade de poder*, a obra mais célebre sem dúvida, juntamente com *Assim falava Zaratustra*, e que até os comentaristas mais recentes continuam a citar. Trata-se de um conjunto de aforismos, mas também de desenvolvimentos bem longos, reunidos em quatro partes, publicado em 1901 (483 aforismos), depois bem aumentado em 1911 (1067 aforismos). Esta compilação reconhecida correspondia exatamente ao anúncio feito por Nietzsche de uma obra trazendo este título no penúltimo parágrafo da *Genealogia da moral* e ela era apresentada como sendo conforme ao plano previsto pelo autor. Mas será que em última análise não seria simplesmente uma maneira hábil, comercialmente rentável, de tornar conhecidos os fragmentos póstumos de um autor que começava a estar na moda?

Parece que muitos textos incorporados desta forma não tinham sido escritos para serem publicados em *A vontade de poder*, mas eram destinados a outras obras projetadas, quer tenham permanecido em estado de esboço ou tenham sido acabados e publicados (*Além do bem e do mal* ou *O crepúsculo dos ídolos*). Mas Elisabeth fez sobretudo um uso arbitrário e abusivo dos manuscritos e dos diversos projetos deixados por seu irmão com o intuito de orientar sua interpretação.

Interpretações redutoras

Todo pensamento verdadeiramente novo se choca com convicções dominantes de seu meio, de seu tempo, sobretudo quando ele se expressa de modo provocante; na verdade ele simplesmente não é entendido à primeira vista e não encontra mais do que o silêncio. Schopenhauer passou por isso e reagiu com amargor. Nietzsche foi mais feliz: seu primeiro livro, *Nascimento da tragédia*, teve por objeto uma polêmica que o tornou amplamente conhecido como schopenhauriano e como wagneriano, quando ainda era muito jovem. Depois, seus livros, mesmo sem quase nenhum sucesso público, foram lidos, discutidos e admirados por um círculo de amigos fervorosos. No último ano de sua vida consciente, ele até teve acesso a um começo de renome internacional, com apenas 44 anos. Portanto, o lugar comum da incompreensão do gênio solitário é em grande parte legendário, quando se aplica a Nietzsche. Sua correspondência mostra-o dividido entre a reivindicação da solidão como o destino do mais alto pensador, e a ambição legítima de um amplo reconhecimento intelectual, em particular pela tradução de suas obras. Por um curioso compromisso, ele faz imprimir em 1885, quarenta exemplares apenas de sua quarta parte de *Zaratustra*. Se ele achava mesmo que sua filosofia não era comunicável por meio do texto impresso, como ele escreveu a Overbeck, por que tanto

interesse em distribuir às suas custas o “final” de *Zarathustra*? Se a publicação lhe parece uma necessidade, por que limitá-la a tal ponto? Ele parece assustar-se, com até com certo exagero, com suas próprias audácias e temer que sua “blasfêmia” (é a palavra que ele emprega) o isole mais ainda e o corte de seus amigos ou de sua própria família, o que não o impede de fazer chegar à sua irmã dois exemplares. Será que um anticristianismo imprecatório era tão temível, no momento em que Bismarck já havia introduzido o *Kulturkampf* na Alemanha e que os republicanos combatiam o clericalismo na França? Não vemos aí, porém, nem medo nem tentativa de escândalo. Nietzsche se sente portador de um destino bem além da parva política do momento. Anunciando o envio de *Além do bem e do mal*, ele escreve a Malwida von Meysenbug, a amiga de Herzen e autora das *Memórias de uma idealista*: “Perdoe-me. Você não pode ler nada disso, menos ainda dar-me sua impressão. Admitimos que ele possa (*darf*) ser lido por volta do ano 2000” (24 de setembro de 1886). Nietzsche não se colocava então uma questão de tática, mas de direito: deve-se ousar? Ele sabia que inevitavelmente a interpretação de suas obras seria por muito tempo redutora, talvez até deturpada.

O tema que mais chama a atenção é a recusa radical da moral cristã. Nietzsche é o autor que dá mais sentido à expressão do individualismo integral, do “anarquismo moral”, mas o anarquismo político não está longe: Kropotkin ou Eliseu Reclus não o ignoraram. Na França, os livros publicados de Nietzsche foram todos traduzidos por Henri Albert, de 1898 (*Zarathustra*) a 1909 (*Ecce homo* e os *Ditirambos de Dioniso*). Apela para o seu individualismo um Jules de Gautier e um Georges Palante, ambos cronistas filosóficos da revista do *Mercure de France*. Georges Palante parece preocupar-se principalmente em conciliar, pelo menos parcialmente, nietzschismo

e socialismo anarquizante na defesa dos indivíduos contra os sistemas sociais opressivos: “Não há classe de elite, só há indivíduos de elite” (*Précis de sociologie*, 1901)¹⁸. O influente diretor do *Mercure de France*, Rémy de Gourmont, escreve: “É inegável que um homem possa retirar da imoralidade e até mesmo da insubmissão aos preconceitos decalogados um grande benefício pessoal, uma grande vantagem para seu desenvolvimento integral”¹⁹.

Um filósofo muito em voga na época e de uma abordagem completamente diferente, Alfred Fouillée, publica em 1902 um volume de 300 páginas: *Nietzsche et l'immoralisme* que está longe de ser desprezível: nele não estão ausentes os temas do super-homem e do eterno retorno, mas são tratados como prolongamentos míticos (a “religião de Nietzsche”) do imoralismo. Ele vincula Nietzsche ao “jovem hegeliano” Max Stirner, que em *L'Unique et sa propriété* (1884) coloca o Eu (o único) como o coroamento último da dialética:

O verdadeiro saber encontra sua perfeição quando cessa de ser saber e se torna simplicidade de um impulso no homem-vontade²⁰.

É na esteira de Max Stirner que Fouillée coloca face a face, de um lado, “o imoralismo crítico” de Nietzsche e, de outro, o *Ensaio de uma moral sem obrigação nem sanção*, de seu contemporâneo francês Jean-Marie Guyau. Ora, acontece que Nietzsche leu e anotou esta obra e aprovou mais de uma de suas fórmulas. Ambos veem a origem de todos os instintos morais ou imorais na própria vida. A mais alta intensidade de vida seria necessariamente proporcional à sua larga expansão. Para Fouillée, Guyau concebeu que a expansão vital podia ser amor, sacrifício, partilha, enquanto Nietzsche era incapaz – patologicamente – de concebê-la de outra forma que não fosse agressiva, e seu imoralismo se tornou arbitrário a ponto de perder uma grande parte de suas virtudes críticas.

Fouillée pode então denunciar o caráter reacionário do pensamento de Nietzsche e de seus preconceitos conservadores. Ele se expressa com esta tão bela fórmula:

Nietzsche é um José de Maistre que acredita no carrasco mas não acredita no Papa²¹.

E ele introduz assim o tema do super-humano:

No fundo, Nietzsche, é escusado dizer, é ele mesmo um anarquista antilibertário, anti-igualitário, um anarquista para o qual, estando toda moral abolida, o melhor é que um tirano faça a lei²².

Se insistimos um pouco no livro de Fouillée, é porque ele nos descreve desde 1904 a contradição fundamental da maioria das interpretações do nietzschismo durante o século XX. É incontestável que Nietzsche mostrou o mais profundo desprezo pela democracia e pelo socialismo. Citações bem escolhidas na *Genealogia da moral* ou na terceira parte de *Zaratustra*, em particular, podem autorizar um belicismo, um nacionalismo extremo no império alemão de 1914 ou, mais tarde, “uma revolução conservadora”:

E se não quisésseis ser os instrumentos inexoráveis do destino, como poderíeis – vencer comigo?

E se vossa dureza não quisesse fulminar, talhar e retalhar, como poderíeis algum dia – criar comigo?

[...] Esta nova tábua, meus irmãos, eu a coloco acima de vós: *tornai-vos duros!*²³

O que é mais grave: Nietzsche como a maioria de seus contemporâneos – na França um Hippolyte Taine por exemplo – acredita na hereditariedade dos caracteres adquiridos, na eugenia, na possibilidade de formar raças humanas como já se formaram raças animais. Ele confunde caracteres físicos (cor da pele, forma do crânio etc.) com características linguísticas (línguas indo-europeias, arianas...) e até com formas sociais. Numa passagem como esta:

Em substância, a raça subjugada encontrou finalmente o predomínio, com a cor dos cabelos, com a forma arredondada do crânio, talvez até com os instintos intelectuais e sociais: quem pode garantir que a democracia

moderna, o anarquismo ainda mais moderno, especialmente a tendência para a forma de sociedade mais primitiva, a *comuna*, espalhada agora por todos os socialistas da Europa, não têm por significado especial um monstruoso retrocesso, e que a raça dos conquistadores, dos dominadores, a raça ariana não está a caminho de sucumbir até mesmo fisiologicamente?

24

Nietzsche retoma aqui os critérios da antropologia física na classificação das raças humanas: pele clara, cabelos louros, forma alongada (dolicocefalia) ou arredondada (braquicefalia) do crânio ao mesmo tempo que o tema da decadência racial da Europa, social e fisiológica ao mesmo tempo, cujo sintoma monstruoso foi neste sentido a Comuna de Paris em 1871. Tudo isto é retomado de Arthur de Gobineau, de Ernest Renan e de Hippolyte Taine. Essas considerações raciais eram então muito difundidas nos meios intelectuais europeus e correspondiam ao estado dos conhecimentos científicos em linguística histórica, em antropologia, em história dos povos antigos (proto-história). É inútil tentar dissimular essas aberrações pseudocientíficas, substituir pudicamente o vocabulário dizendo étnica em vez de racial, ou ainda lançar exclusivamente sobre Gobineau a responsabilidade de ter afirmado a desigualdade das raças humanas.

Dito isto, é insustentável fazer de Nietzsche o arauto ou o profeta do imperialismo alemão. Ninguém foi tão severo como ele sobre a política bismarckiana, sobre o “nacionalismo” e a “teutomania”, sobre o que se tornou a cultura alemã, o espírito alemão. Mais absurdo ainda é ver nele um “racista” no sentido do século XX, ou até um “pré-nazista”. Certamente foi esta a interpretação que a própria irmã de Nietzsche, à frente do *Nietzsche Archiv*, quis favorecer. Para ela, tratava-se de apagar ou de atenuar a hostilidade radical e constante de seu irmão ao antissemitismo, hostilidade que não se reduzia a uma oposição a seu cunhado Bernhard Foerster que se

tornou um dos chefes mais evidentes do antissemitismo alemão. Eis um dos textos mais claros:

É para mim uma questão de honra manter para com o antissemitismo uma atitude clara e sem equívoco, a saber, a oposição. Nesses últimos tempos fiquei sobrecarregado de cartas e de folhetos antissemitas; minha repulsa a este partido (que só gostaria muito de prevalecer-se de meu nome!) é tão decidida quanto possível, mas meu parentesco com Foerster e o conteúdo do antissemitismo de Schmeitzer, meu ex-editor, continuam deixando os adeptos desse desagradável partido acreditar que eu sou um dos seus, e não posso fazer nada para impedir que os folhetos antissemitas utilizem o nome de Zaratustra: esta impotência já me deixou doente diversas vezes²⁵.

Nietzsche está, pois, inteiramente consciente daquilo que é muito mais grave que um mal-entendido familiar (o partido antissemita acabava de ser fundado em 1886). Declarando-se ele próprio “um anti antissemita”, desmente o pré-nazismo que tanto os pseudodiscípulos quanto os adversários acreditaram ou ainda acreditam poder atribuir-lhe. A contradição não está no pensamento filosófico, mas na alternativa simplista que lhe é imposta. Não temos escolha entre um pensador anarquista, apesar de suas declarações reacionárias, e um escritor pré-nazista, apesar de suas querelas com os antissemitas. O erro é pretender julgar uma filosofia a partir de categorias políticas rígidas e predeterminadas. Já a segunda das *Considerações intempestivas* sobre a história advertira que nenhum problema filosófico tinha solução política. Mesmo o mais último Nietzsche preocupado com a “grande política”, aquele que acreditava poder declarar guerra aos Hohenzollern, manteve sempre a preeminência do filosófico sobre o político.

Depois da Segunda Guerra Mundial, quando os filólogos tiveram livre acesso aos manuscritos, quando foi publicada a grande edição das obras filosóficas completas por G. Colli e M. Montinari que restituía aos fragmentos póstumos sua ordem cronológica²⁶, Nietzsche escapa enfim dos conflitos ideológicos da primeira metade do século XX. Ele parece tornar-se, não absolutamente um pensador

clássico, mas suficientemente inatual para que a filosofia possa buscar em sua obra uma renovação, um recurso além de um hegelismo-marxismo então triunfante. Foi-lhe pedido então um novo procedimento crítico, ou melhor, histórico-crítico: a *genealogia*. Não tinha ele rompido, pelo menos na forma de exposição, com a tradição filosófica? Não tinha ele começado a fazer um questionamento radical da filosofia ocidental, considerada niilista? Não tinha ele anunciado uma transmutação de todos os valores? Sua “inatualidade” estava em consonância surpreendente com as interrogações contemporâneas da segunda metade do século XX. Na França, um filósofo de prestígio, Paul Ricoeur²⁷, propôs um sincretismo, associando bizarramente Nietzsche a Marx e a Freud, o que se manteve por alguns anos. Michel Foucault declara em 1967:

O século XIX e em particular Marx, Freud e Nietzsche nos colocaram diante de uma nova possibilidade de interpretação: fundaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica [...] Pergunto-me se não poderíamos dizer que Marx, Nietzsche e Freud, ao envolver-nos numa tarefa de interpretação que se reflete sempre sobre ela mesma, não constituíram em torno de nós, e para nós, esses espelhos de onde nos são enviadas as imagens cujas feridas inesgotáveis formam nosso narcisismo de hoje²⁸.

Ao que foi respondido que havia sem dúvida uma pletora de interpretações:

Se Marx tem razão, Nietzsche deve ser interpretado como um fenômeno da burguesia naquela época. Se Freud tem razão, é preciso conhecer o inconsciente de Nietzsche e, portanto, vejo uma espécie de guerra entre Nietzsche e os dois outros.

De fato, esta trindade dos “filósofos da suspeita” é apenas uma construção ideológica passageira. Nietzsche não pode ser lido sem considerar a genealogia como método separado do tema da vontade de poder que a funda, e como se esta última fosse no final das contas intercambiável com o materialismo de Marx ou a libido de Freud. Compreender Nietzsche é compreender em conjunto, como numa só

mão, os temas principais: não apenas do imoralismo e da super-humanidade, mas também do dionisismo e do eterno retorno.

A periodização da obra

Um modo elegante de superar as contradições reais ou supostas no conjunto de uma obra é atribuir as teses inconciliáveis a momentos diferentes, sucessivos, na evolução de um pensamento. Bem cedo foram distinguidos três períodos da filosofia de Nietzsche, ou até três “filosofias”, às quais foram atribuídos títulos diversos. Esta divisão, na opinião de muitos comentaristas, é tão evidente que eles nem se dão o trabalho de justificá-la, como se a filosofia devesse ceder à evidência da cronologia. Em sua importante obra (1920), Charles Andler dá como títulos a essas três filosofias: “o pessimismo estético” (o *Nascimento da tragédia*, as *Considerações intempestivas*); “o transformismo intelectualista” (*Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *Gaia ciência*) e enfim “a última filosofia” (a partir de *Assim falava Zaratustra*). Este último título mostra perfeitamente que a divisão em períodos encontra seu sentido num acabamento em que o pensamento de Nietzsche seria enfim ele mesmo, o que de fato supõe Andler:

Se um filósofo ou um poeta produz várias obras é, como disse Henri Bergson, porque nenhum de seus primeiros esboços o satisfaz. Ele deve tentar sem cessar novos esboços, enriquecidos de intenções sucessivas, para traduzir o que há nele de intemporal²⁹.

Três fases do nietzschismo, eis o que é sedutor e seríamos tentados a dialetizar (como o fizeram alguns). Mas o próprio Charles Andler admite que poderiam ser duas (antes e depois de *Zaratustra*) ou até quatro³⁰. E não deveríamos colocar à parte os escritos dos últimos meses da vida consciente? Se examinarmos mais de perto, a que período pertence o livro V de *Gaia ciência* (publicado em 1887, cinco anos depois dos quatro primeiros livros)? A publicação dos

fragmentos póstumos de todas as épocas tornou bem incertas as delimitações. Mas sobretudo qual é o apogeu da obra que permite ordenar todo o resto? O próprio Nietzsche parece sugerir diversas vezes *Assim falava Zaratustra*:

Entre minhas obras, meu *Zaratustra* ocupa um lugar à parte³¹,

mas ele escreve numa carta a Overbeck:

Este *Zaratustra* não é mais do que um prefácio, que um vestibulo (10 de março de 1883).

e a Malwida von Meysenbug:

E agora que já construí o vestibulo de minha filosofia, devo aplicar-me ao trabalho e não publicar até que se levante diante de mim o edifício principal (junho de 1883).

Devemos identificar este edifício principal com os projetos inacabados de uma “Inversão de todos os valores”? Manifestamente os comentaristas até uma data bem recente buscaram a “última filosofia” de Nietzsche, a mais acabada, em *A vontade de poder*³². Mas sabemos agora que ela não passa de uma hábil composição de Elisabeth e de sua equipe, e o que é mais ainda, com fragmentos de datas distantes. Daí devemos tirar as consequências: a periodização da obra nunca é mais que indicativa, de comodidade; ela não ajuda em nada uma interpretação geral do pensamento do filósofo, mas *ao contrário ela a pressupõe*.

A compreensão filosófica do pensamento de Nietzsche não pode consistir em seguir de publicação em publicação, cronologicamente, o suposto progresso de sua formação. O próprio Nietzsche deveria ter prevenido seus intérpretes contra o domínio do “sentido histórico”. Ater-se à positividade do método histórico é permanecer no limiar, talvez até cometer um contrassenso. Deve-se certamente levar em conta a evolução do vocabulário: por exemplo, uma palavra aparentemente tão “nietzschiana” como *super-homem* surge na obra e depois desaparece; mas daí não resulta, forçosamente, uma etapa

decisiva do pensamento; o estilista, o poeta, o teórico da linguagem nenhum deles ignora a usura das palavras e empresta naturalmente a suas leituras as mais recentes. Cabe a nós encontrar a continuidade do pensamento na falta da imutabilidade do conceito.

Filosofia e autobiografia

Este filósofo que se pretendeu solitário foi, mais do que nenhum outro, sensível às relações com as pessoas de sua vizinhança, seus amigos ou seus editores. Ninguém talvez tenha associado mais estreitamente um livro com um lugar, uma paisagem, um clima, os das montanhas de Sils-Maria, de Nice, de Menton, mas também de cidades como Gênova e como Turim. Em sua correspondência, são abundantes os sinais desse recurso: uma nova estadia em Gênova é decepcionante:

Gênova não é mais a mesma, a cidade é muito barulhenta e seus lugares de passeio são muito distantes. Observo que não se pode fazer nada duas vezes³³.

Instaura-se uma espécie de diálogo entre o filósofo e o lugar de estadia, em vista da obra. De outubro de 1883 a janeiro de 1884, Nietzsche está em Naumburgo, depois em Basileia, em Gênova, em La Spezia, em Villefranche-sur-mer e enfim em Nice, onde termina a terceira parte de *Zarathustra*. Nestas andanças que acompanham um pensamento em constante devir, a doença intervém sem cessar, inseparável do estilo da obra:

Doente, doente, doente! O que pode resultar do modo de vida mais razoável, uma vez que a veemência do sentimento explode entrementes como um raio e inverte a ordem das funções naturais (percebo particularmente que ela modifica a circulação do sangue)³⁴.

Notemos pelo menos que esta veemência do sentimento não é exterior ao próprio pensamento. Na filosofia de Schopenhauer, a presença do autor era mais sensível do que em nenhuma filosofia clássica; mas na obra de Nietzsche a autobiografia parece aflorar sem

cessar. Já nos escritos de infância e de adolescência, a propensão a repetir a autobiografia é marcante. No correr do tempo, Nietzsche retorna mais de uma vez a suas publicações passadas (novos prefácios), mas não é tanto para fazer rupturas como para descobrir continuidades, aprofundamentos. Redigida em 1886, a introdução a *Humano, demasiado humano* diz:

Meus escritos falam somente daquilo que eu superei: sou “eu” que estou aí, com tudo que me era oposto, *ego ipsissimus*, e até mesmo, se me permitem uma expressão mais majestosa, *ego ipsissimum*³⁵.

Nada é mais característico que as últimas publicações da vida consciente: *Nietzsche contra Wagner* parece reduzir ao mesmo tempo o sentido da vida e da obra a um único confronto. Quanto a *Ecce homo* com seu título impudente, paródico, essas poucas páginas realizam uma surpreendente fusão do filosófico e do autobiográfico. Porque sob títulos como: “Por que sou tão inteligente”; “Por que escrevo livros tão bons”, não se trata de um relato autobiográfico, mas antes da filosofia como tal, da filosofia vivida:

A filosofia como eu a entendi e vivi até agora, consiste em optar por viver nos cumes gelados, à busca de tudo que é insólito, digno de ser questionado, de tudo que até agora foi proscrito pela moral³⁶.

Portanto, uma filosofia “vivida” e sentida antes de ser pensada ou escrita, não dá ocasião, como nas exposições tradicionais, de tratar separadamente do homem e da obra.

Nietzsche escreve a 7 de agosto de 1886 a seu editor:

Meus escritos testemunham uma constante evolução que não será simplesmente meu destino e minha experiência pessoal. Eu sou simplesmente o primeiro. Uma próxima geração compreenderá por si mesma o que eu vivi e ela terá o paladar bem delicado para apreciar meus livros.

Para nós, que lemos seus livros um século depois, é o surgimento de um pensamento que importa, e não o desenrolar de uma vida. Quando e onde foi ele próprio seu precursor? Nietzsche prepara

Nietzsche, isto é, um pensamento “necessário” já presente, apesar da sucessão cronológica das publicações:

Alguns escritos, como as três primeiras *Considerações intempestivas*, são ainda mais remotas do que a época em que foi concebido e elaborado um livro anteriormente publicado (*Nascimento da tragédia* neste caso, como não poderia escapar a quem observa e compara com exatidão)³⁷.

Sem dúvida podemos mais facilmente tornar-nos este observador agora que já estão publicados a correspondência e os fragmentos contemporâneos: Nietzsche afastou-se de Schopenhauer bem antes de redigir a terceira *Intempestiva*: “Schopenhauer educador”, e as reservas a propósito de Wagner são expressas bem cedo, antes da apologia aparente da quarta *Intempestiva*: “Richard Wagner em Bayreuth”, antes mesmo do *Nascimento da tragédia*. No prefácio de 1886 que acaba de ser citado, a pura e simples cronologia das obras é recusada:

Mas foi preciso o tempo da convalescença, do recuo, da tomada de distância, para que despertasse em mim posteriormente o prazer de despojar, de extrair, de colocar a descoberto, de expor (ou como se queira) o que foi vivido e sobrevivido, quer se trate de um fato pessoal ou de um fado (destino)³⁸.

O que Nietzsche pôde provar, o que ele superou (e não *ultrapassou* como frequentemente é traduzido), ele no-lo faz conhecer numa unidade filosófica que precisamos desvendar. Compreender Nietzsche é apreender a coerência dos temas mais importantes constantemente retomados no conjunto das obras publicadas; é colocar a descoberto o *ego* filosófico, supremamente ele mesmo, até na afirmação antimetafísica que o caracteriza.

Numa página notável de *La Prisonnière*, Marcel Proust evocou a unidade “posterior” que deu à sua obra os maiores artistas e escritores do século XIX:

Considerava eu quanto, em todo caso, essas obras participam do caráter de ser – ainda que maravilhosamente – sempre incompletas, caráter que é o de todas as grandes obras do século XIX, cujos escritores mais eminentes

deixaram nos seus livros a marca de sua personalidade, mas, observando-se a si próprios ao trabalhar, como se fossem ao mesmo tempo o obreiro e o juiz, tiraram dessa autocontemplação uma beleza nova, exterior e superior à obra, impondo-lhe retroativamente uma unidade, uma grandeza que ela não tem [...]. Unidade ulterior e não factícia, senão esboroar-se-ia como tantas sistematizações de escritores medíocres, que com grande reforço de títulos e subtítulos querem aparentar terem tido em vista um único e transcendente desígnio. Não factícia, talvez até mais real por ser exterior, por ter nascido de um momento de entusiasmo em que é descoberta entre fragmentos que só precisam tornar a juntar-se. Unidade que se ignorava, portanto vital e não lógica, que não proscreeu a variedade, nem arrefeceu a execução³⁹.

Sem dúvida, Proust faz aqui alusão a Balzac, a Hugo, a Michelet e sobretudo a Richard Wagner, poeta e compositor da *Tetralogia*, e ele era bastante wagneriano para apreciar as opções musicais de Nietzsche que ele cita na página anterior; mas “esta unidade vital, não lógica, que não proscreeu a variedade” é exatamente a da obra filosófica inteira de Nietzsche.

1. Só para dar alguns exemplos: a *Crítica da razão pura* (1ª edição 1781) foi traduzida em 1836, depois de 55 anos. A principal obra de Schopenhauer: *O Mundo como vontade e como representação* (1ª edição 1818) foi traduzida em 1886, depois de 68 anos (em ambos os casos, 32 e 26 anos depois da morte do autor).

2. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”, § 1.

3. *Aurore*, fragment posthume, 7 [192], Gallimard, t. IV, p. 634.

4. *Zarathustra*, III, “Da visão e do enigma”.

5. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”, § 1.

6. *Ibid.*, § 4.

7. *Ibid.*

8. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”, § 3.

9. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”, § 1.

10. *Ibid.*, começo.

11. *Gaia ciência*, V, § 371.

12. *Ecce homo*. “Por que sou tão inteligente”, § 4. A abertura de Robert Schumann para o *Manfredo* de Byron é de 1848.

13. Carta de 24 de julho de 1872 (citado de Janz, *Nietzsche*, tomo 1, p. 437).

14. *Ecce homo*. “Por que sou tão inteligente”, § 7.

15. Platão: “Mas de fato obtemos grandes bens de uma loucura que seja inspirada pelos deuses” (*Fedro* 244).

16. Platão: “Existe uma terceira espécie de delírio: é aquele que as Musas inspiram” (*Fedro* 245). Cf. tb. *Ion. Aurora*, I, § 14.
17. Convém lembrar que Friedrich Nietzsche nasceu prussiano, antes que houvesse um império alemão. Depois ele se tornou cidadão suíço do cantão de Basileia, e residiu na maior parte do tempo fora da Alemanha, na Suíça, na França, na Itália. Ele mesmo forjou-se uma espécie de romance familiar e se dizia proveniente de uma antiga nobreza polonesa.
18. Michel Onfray dá este subtítulo a seu livro sobre Georges Palante (1990). *Un essai sur un nietzschéen de gauche*.
19. *La culture des idées*, p. 63.
20. Max Stirner. *Oeuvres complètes*, p. 37 [trad. de A. Sauge].
21. *Nietzsche et l'Immoralisme*, p. 121. Permitimo-nos remeter sobre esta análise ao nosso artigo: “Une lecture française de Nietzsche”. *Revue de l'enseignement philosophique*, out.-nov. de 1972.
22. *Ibid.*, p. 135.
23. *Zarathustra* III. “De velhas e novas tábuas”, § 29.
24. *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 5.
25. À Elisabeth, 26 de dezembro de 1887.
26. *Oeuvres philosophiques complètes* publicadas em tradução francesa (Gallimard), 14 volumes, 1982-1997.
27. Cf. Sacha Nacht. *Traité de psychanalyse* (1965), fasc. 1, cap. 6 por Paul Ricoeur, p. 100.
28. Nietzsche. *Cahier de Royaumont* (1967), p. 185-186 (a resposta é de Jean Wahl).
29. Charles Andler. *Nietzsche* (em três volumes). Tomo III, p. 237.
30. Cf. em Andler, nota biográfica, tomo II, p. 17.
31. *Ecce homo*. Prefácio, § 4.
32. Aínda Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie* (1962).
33. 11 de novembro de 1883.
34. À Overbeck, 26 de dezembro de 1883.
35. Nietzsche forja expressões latinas inusitadas. Vamos arriscar para a primeira: “supremamente eu mesmo”, e para a segunda: “um eu que é supremamente ele mesmo” (*ipsissimum* é um neutro e não pode qualificar o puro e simples relato de uma vida).
36. *Ecce homo*. Prefácio, § 3.
37. *Humano, demasiado humano*, II, Prólogo.
38. *Ibid.* Nietzsche utiliza e compara aqui as palavras latinas *factum* e *fatum*. Antes havia oposto o “vivido” (*Erlebtes*) e o sobrevivido (*Überlebtes*).
39. Marcel Proust. *À la recherche du temps perdu*. Edição J.Y. Tadié (La Pléiade, Gallimard, 1988). Tomo III, p. 666-667. Observe-se que o nome de Nietzsche apareceu algumas linhas acima.

PARTE I

A descoberta do dionisismo

Friedrich Nietzsche, já descrente, inscreve-se como estudante em teologia para satisfazer um desejo de sua mãe, mas pouco depois abandona a teologia para consagrar-se inteiramente à filologia. A 2 de fevereiro de 1865, ele escreve à sua família:

Vou orientar-me para a filologia, é coisa decidida. Encarar de frente o estudo de duas disciplinas é tomar meias-medidas.

Doravante o aluno do grande Ritschl não deixará mais de imbuir-se no espírito da filologia, apesar de não publicar mais, depois de 1873, trabalhos propriamente filológicos, mesmo quando por trás do filólogo, agora rejeitado pela corporação universitária, é o filósofo que se descobrirá. Porém, o que o filósofo reteve da filologia fundada na Alemanha por F.A. Wolf, é a preeminência, nunca ainda afirmada com tanta força, do tipo grego de humanidade. A opção do estudante que recusa qualquer meia-medida e é decididamente contra a teologia em favor da filologia grega, tem apenas uma dimensão acadêmica que vai comandar todo o desenvolvimento de seu pensamento ulterior até a célebre fórmula que é o término de *Ecce homo*: “Será que fui compreendido? – Dioniso contra o Crucificado”.

1

A NOSTALGIA DA GRÉCIA ANTIGA

Sobre mais de um ponto, a obra de Nietzsche é o resultado de uma longa e progressiva valorização do gênio grego em detrimento da cultura latina. La Fontaine já escreveu em 1687:

Quando nosso século tiver eruditos e sábios, Será que encontrarei um único que se aproxime de Platão?

Na Grécia, eles abundavam no menor cantão¹.

Não esqueçamos que um dos principais episódios da Querela dos Antigos e dos Modernos gira em torno de uma tradução da *Iliada*. Houdar de la Motte, que se vangloria de não saber grego, escandaliza ao propor uma versão modernizada e abreviada da *Iliada*. Pouco importa quem sai vencedor de um debate muitas vezes mesquinho: tornou-se claro que o gênero épico não foi renovado, mas que foram perdidos no “Moderno” a força e o natural da poesia “primitiva”. Será que Diderot é um “Antigo” quando expressa sua estima pela referência homérica? O Século das Luzes que inventou a ideia de progresso, comprazia-se também na obscuridade das origens. O que chamamos pré-romantismo, ou neoclassicismo e que frequentemente somos culpados de contrapor, preocupa-se ao mesmo tempo com a “ingenuidade” em Shakespeare, Ossian e Homero. Como determinar e aprofundar noções como a de gênio, de sublime, sem voltar aos poetas que deram sobre estas noções os exemplos mais fortes e mais próximos da natureza? Mais uma vez, reiteramos, não se trata apenas de gêneros literários, mas de costumes, de crenças, de “cultura”.

O debate não se restringe à doutrina, à arte poética, mas à história, à *genealogia* no sentido em que Volney, em *Ruínas*, (1791) está à busca de uma genealogia das línguas. É então que é claramente colocado o que se chama ainda a “questão homérica”: será que os dois poemas da *Ilíada* e da *Odisseia* foram escritos por um mesmo autor, ou resultariam de poesias populares transmitidas oralmente? A pesquisa sobre os testemunhos deixados pela mais antiga Grécia prossegue por todo o século desde as *Considerações acadêmicas sobre a Ilíada*, do abbé d’Aubignac (1715), até os decisivos *Prolegomena ad Homerum*, de F.A. Wolf (1795). Durante este tempo, arquitetos como Germain Soufflot fazem a viagem de Paestum, no sul da Itália, isto é, na “Grande Grécia”, e encontram a verdade do templo dórico. O grande Winckelmann, autor das *Reflexões sobre a imitação das obras gregas em pintura e em escultura* (1755), não irá mais longe que Roma, mas extasia-se diante do *Apolo do Belvedere* atribuído a Praxíteles e descobre, ou melhor, pressente a beleza ideal das estátuas gregas além das cópias romanas.

A superioridade do gênio grego tornou-se durante todo o século XIX um lugar comum bem-estabelecido, se não universalmente aceito, e os diversos romantismos europeus quase não o combateram, a não ser através do academicismo neoclássico. Nietzsche sabe muito bem, e mais de uma vez o notou, que é inútil correr atrás de uma civilização antiga cujas condições de existência já não são dadas há muito tempo. Só o germe criador pode tirar proveito da imitação. Quanto à filologia acadêmica, ela parece comprazer-se em sua própria impotência. Resta, porém, descobrir o sentido filosófico desta nostalgia persistente da superioridade grega.

A filosofia alemã em seu conjunto – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, para citar apenas os grandes – é o que houve até agora de mais profundamente romântico e nostálgico, isto é, a aspiração ao melhor que jamais existiu. Em parte alguma se está em casa, aspira-se enfim a um retorno que permite estar em casa de qualquer forma, porque é lá que se

gostará de estar, e é o mundo *grego*! Mas todas as pontes para chegar lá estão interrompidas – exceto os arco-íris dos conceitos! E eles conduzem a todo lugar, a todas as moradas, aos países dos antigos onde houve almas gregas. É verdade que é preciso ser muito ágeis, muito sutis para arriscar-se nessas pontes. Mas que felicidade já se encontra nesta vontade de espiritualidade, quase de desmaterialização! Como se está longe das explicações pelos “impulsos e choques” do peso mecânico das ciências da natureza, da feira ruidosa das “ideias modernas”. Queremos fazer um retorno dos Padres da Igreja aos gregos, do Norte ao Sul, das formulações às Formas; usufruímos ainda do fim da Antiguidade do cristianismo como um modo de aceder a ele, como de um bom fragmento do próprio mundo antigo, como de um mosaico cintilante de conceitos e de julgamentos de valores antigos. Os arabescos, as volutas rococó das abstrações da escolástica são sempre as melhores, isto é, as mais finas, mais delgadas que as realidades camponesas e da população do Norte da Europa, elas são ainda o protesto de uma espiritualidade sempre mais alta contra a guerra dos camponeses e a revolta popular que dominaram o estilo intelectual do Norte da Europa, e que têm por guia Lutero, o “grande homem não intelectual”. Sob este aspecto, a filosofia alemã é um fragmento da Contrarreforma, assim como a Renascença é pelo menos uma vontade de renascimento, uma vontade de *avançar* na descoberta da Antiguidade, na exumação da filosofia antiga, sobretudo a dos pré-socráticos – o melhor enterro de todos os templos gregos! Talvez em alguns séculos, as pessoas acharão que a autêntica nobreza de toda a reflexão filosófica alemã está numa reconquista, e que a reivindicação “de originalidade” parecerá mesquinha, ridícula, em comparação com a mais alta reivindicação dos alemães de ter reatado o vínculo que parecia rompido com os gregos, com o mais alto tipo de “homem” que apareceu até aqui. Nós nos aproximamos hoje dessas formas fundamentais de interpretação do mundo, conforme os gregos Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras – nós nos tornamos, dia após dia, cada vez *mais gregos*, primeiro, é claro, nos conceitos e nas avaliações, como se fôssemos espíritos helenizantes, mas também um dia, assim esperamos, na nossa carne! E esta é (e sempre foi) minha esperança para o ser alemão².

Página de uma desenvoltura histórica surpreendente! Se Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer podem ser citados na sequência como representantes do idealismo alemão, como admitir que eles sejam igualmente portadores de uma nostalgia da Grécia? Leibniz, o otimista, o precursor das Luzes e da ideia de progresso, parece antes de tudo preocupado em conciliar o mecanicismo e o espiritualismo, apesar de seu ecletismo estar explicitamente reatado com a tradição

antiga. Kant, aos olhos de Nietzsche, está desprovido de todo espírito grego: ele não voltaria atrás nesta constatação. Em Hegel, encontramos sem dúvida, desde seus primeiros escritos, o sentimento da excelência da arte grega, da cidade grega, da religiosidade grega; e podemos ler em *Lições sobre a história da filosofia*:

Grécia: a esse nome o coração do homem culto da Europa, e particularmente o nosso de alemães, se sente em terra natal³.

Mas a necessidade dialética do sistema exige ultrapassar o mundo grego. Quanto a Schopenhauer, se ele busca argumentos contra o otimismo e o realismo da Bíblia, ele os encontra muito mais nos pensamentos da Índia do que nos da Grécia Antiga e vai encontrar até mais profundidade no cristianismo do que no paganismo.

Não seria sobretudo em Goethe, em Schiller, ou também em Guilherme de Humboldt, que Nietzsche poderia ter encontrado, na era romântica, a nostalgia do mundo grego como de uma parte perdida pelos pensadores e pelos artistas? Goethe desde 1798 se interroga:

Será que pensadores, sábios e artistas não cedem à sedução de viver imaginariamente entre um povo ao qual era natural uma perfeição que nós desejamos mas nunca atingimos?⁴

Mais tarde, ele recusa o gosto romântico do arcaísmo, mas invocando precisamente o exemplo dos gregos:

Quem pretende alguma coisa de grande deve ter levado sua educação a um grau tão alto que ele seja capaz, assim como os gregos, de elevar à altura de seu espírito a humilde realidade da natureza⁵.

Schiller nas *Cartas sobre a educação estética do homem* vale-se explicitamente *ao mesmo tempo* de Kant e dos gregos:

O aparecimento da humanidade grega era incontestavelmente um maximum que não podia manter-se nesse nível, nem elevar-se mais alto. Não podia manter-se porque o intelecto, por causa de tudo que já havia acumulado, era infalivelmente constrangido a separar-se da intuição e da sensibilidade para esforçar-se por um conhecimento claro⁶.

Em *Poesia ingênua e poesia sentimental*, Schiller distingue o poeta ingênuo, como era Homero, que exprime espontânea e diretamente uma realidade ideal no próprio mundo que o cerca, e o poeta “sentimental” que aspira a uma humanidade harmoniosa, como a que os gregos puderam realizar, enquanto que a humanidade moderna parece irremediavelmente dividida contra si mesma. Também G. de Humboldt se sente um discípulo do Kant da *Crítica da faculdade de julgar* quando publica um opúsculo *Sobre o estudo da Antiguidade* (1793), no qual a Antiguidade, grega é claro, não é proposta como um objeto de imitação plástica ou literária, mas claramente como totalidade harmoniosa sob todos os pontos de vista, como origem da história e da civilização. Por conseguinte, seria pelos intérpretes da *Crítica da faculdade de julgar* que o pensamento de Kant estaria indiretamente ligado ao espírito grego? De fato, Nietzsche jamais deixará de considerar Goethe como um espírito superior, ao mesmo tempo como poeta, pensador e artista de sua própria vida, além da filosofia propriamente dita. Quanto a Schiller, Nietzsche não se privará de ridicularizar seu idealismo moral, até mesmo em oposição à sabedoria de Goethe, mas ele continua sendo o poeta do “Hino à Alegria” da IX Sinfonia de Beethoven, obra que lhe revelou uma alegria trágica inaudita até aquele momento. Seu opúsculo *Sobre a poesia ingênua e sentimental* é manifestamente uma das fontes do *Nascimento da tragédia*. Nietzsche percebeu através da retórica humanitária do teatro de Schiller um sentido aristocrático do herói e do gênio, em contraste com o estado miserável da humanidade moderna.

O paradoxo de nossa página é só levar em consideração o arco-íris dos conceitos e remeter a nostalgia da Grécia à tradição filosófica propriamente dita, aquela que nasceu primeiramente no mundo helênico, da Ásia Menor à Grande Grécia italiana, onde foi forjado o

próprio termo filosofia. Nesta tradição a filosofia aparece em seu conjunto como um fenômeno helênico-germânico; mas por brilhante que tenha sido a elaboração conceitual do grande idealismo alemão, a filosofia manteve-se distante de sua fonte autêntica, esquecida de sua excelência primeira. Todas as pontes que fariam a ligação entre o ser grego e o ser alemão são interrompidas, salvo o arco-íris quase irreal dos conceitos do idealismo, aqueles fantasmas que não vão recuperar carne e vida, a não ser reassumindo a vontade que os anima, vontade “de espiritualidade e quase de desmaterialização”. É assim que devemos compreender a oposição entre a leveza e sutilidade do conceito filosófico e o “peso” da explicação científica, mecanicista e materialista do universo.

Nietzsche parece retomar aqui o contraste entre os povos do norte e os do sul que deu lugar a tantos desenvolvimentos desde o fim do século XVIII. Entendia-se desde Charles de Villers ou Mme. de Staël⁷ que a frivolidade latina permanecia à superfície das coisas em face da profundidade filosófica germânica, e que só esta última podia dizer-se herdeira legítima da Grécia. Mas Nietzsche inverte aqui a perspectiva que era a do Herder das *Ideen* ou do Fichte do *Discurso à nação alemã*. Não é a poesia “popular” alemã que vai encontrar a autêntica “ingenuidade” grega; ela está em sua oposição e não é o lado gasto, bárbaro da alma e da língua alemã que pode inspirar alguma aspiração a uma civilização mais alta. Esta se descobre muito mais no cristianismo dos Padres da Igreja, penetrados de neoplatonismo, como o viu Jacob Burckhardt, do que no dos rústicos luteranos. Se a filosofia conserva alguma chance de autêntica renascença, isto será por uma vontade de afinamento e de refinamento que Nietzsche vê prolongar-se até o século XIX na sociedade francesa, ou de preferência parisiense, evocada aqui pelas volutas rococó, bem depois do tempo das abstrações escolásticas ou

dos arabescos do último estilo gótico. Essas semelhanças não devem parecer arbitrárias. Nietzsche está tão preocupado em estabelecer a qualidade e a filiação das vontades como de determinar os diferentes aspectos de uma cultura na qual elas encontram ocasião de exprimir-se; aliás, o que importa não é tanto distinguir Antiguidade tardia e cristianismo, Renascença e Contrarreforma como os tipos humanos, os seres humanos superiores, nos quais essas abstrações se encarnaram. Compreender a articulação da Reforma sobre a Renascença é compreender o frade Lutero.

Nietzsche será sempre de uma terrível severidade em relação a Lutero, o “fanático da moral”, que ele compara a Savonarola e ao qual ele opõe a sabedoria cética de Montaigne; quantas faculdades preciosas desperdiçadas pelos miseráveis problemas “de orangotangos”! O caráter rústico da reforma contrasta com uma Renascença italiana que jamais foi nem quis ser “popular”. Não que Nietzsche tenha ignorado a força de Lutero, mas associada a uma revolta servil, à guerra dos camponeses, ela era a força do ódio. Foi um miserável frade que impediu a inversão dos valores cristãos que a Renascença podia ter feito. Jacob Burckhardt, o colega e amigo de Nietzsche em Basileia, supunha que o herói celebrado por Maquiavel, César Borgia, filho do Papa Alexandre VI, tinha exatamente a intenção de subir ao trono pontifício:

Melhor do que ninguém, ele era capaz de secularizar os Estados pontifícios, e teria sido obrigado a tomar esta medida para continuar a reinar sobre eles⁸.

Nietzsche o segue na mesma linha e chega a sonhar com um espetáculo que ele diz “diabolicamente divino”:

A vitória que só *eu* me atrevo a desejar hoje: com ela o cristianismo seria abolido. O que sucedeu? Um frade alemão, Lutero, chegou a Roma. Este frade, sobrecarregado com todos os instintos de vingança de um sacerdote malogrado, rebelou-se em Roma *contra* a Renascença, em vez de compreender, com a mais profunda gratidão, o prodígio que se operara – o cristianismo vencido na *sua* própria *sede* – ele apenas compreendeu que

podia alimentar seu ódio com este espetáculo. – O homem religioso só pensa em si mesmo. Lutero viu a corrupção do papado, quando devia perceber exatamente o contrário: a antiga corrupção, o pecado original, o cristianismo não estava mais instalado no trono pontifício. Somente a vida! Somente o triunfo da vida! Somente o grande *sim* a tudo que é elevado, belo e audaz! Lutero restaurou a Igreja: atacou-a. A Renascença converteu-se num acontecimento desprovido de sentido, num grande acontecimento *para nada*⁹.

Estranha página na qual o filho e neto de pastores luteranos parece tomar Lutero por um adversário pessoal, com o modo tão característico que Nietzsche tem de utilizar a história tornando-se contemporâneo das vontades que nela se defrontam:

Só com a força de colocar o passado a serviço da vida e, em reciprocamente, converter os acontecimentos em história, é que o homem se torna homem¹⁰.

Não importa qual tenha sido o evento, qual tenha sido o gênio dos homens superiores, a vontade de renascença não podia chegar a um fim, porque ela permanecia bem afastada da mais alta cultura antiga. De um lado, ela distinguia mal a Grécia de sua reprodução romana e, como havia mostrado Burckhardt, ela foi antes de tudo uma *latinização*; de outro lado, ela também não soube distinguir a era helenística da mais alta Antiguidade arcaica. Os mais sábios humanistas distinguem mal Platão dos neoplatônicos que lhe são bem posteriores. Um Michelângelo não admira originais gregos, mas cópias mutiladas descobertas nas vinhas romanas. Portanto a Renascença se satisfaz com um ecletismo transmitido até nós pelas “humanidades” ensinadas nos colégios e sobre as quais Nietzsche escreveu mais de uma página severa. Ele próprio conheceu o melhor delas na escola de Pforta. Mesmo um gênio como Goethe continua sendo um epígono dos poetas filólogos renascentes quando ele se refere à Antiguidade¹¹.

A mais longa nostalgia do solo natal se prolonga, paradoxalmente, por uma Contrarreforma que é também uma Contrarrenascença, e

que os historiadores da arte chamam de era barroca (séculos XVII, XVIII). Não foi no século XIX romântico, mas no penúltimo século (século XVIII) que se expandiu a arte musical alemã e atinge seu apogeu, aliás em correlação com os arabescos e as volutas nas artes plásticas. Nietzsche não hesita em escrever que o grande idealismo alemão “pertence à nossa música”, isto é, à música alemã. Com isso não devemos entender que esse idealismo nasceu pura e simplesmente da música, mas que com a arte musical foi preservada sob diversas formas a aspiração jamais saciada à mais alta cultura:

Entre Leibniz e Schopenhauer, nascido em 1788, a Alemanha pensou um círculo completo de pensamentos originais, isto é, no curso desses mesmos séculos – e igualmente esta filosofia com sua peruca e sua teia de aranha de conceitos, sua melancolia, com sua não finitude e sua mística secretas, pertence à nossa música e constitui uma espécie de barroco no reino da filosofia¹².

Estranha passagem que evoca em poucas palavras as construções intelectuais dos grandes sistemas do idealismo (“teia de aranha de conceitos”), em grande parte artificiais e constituídas de falsas simetrias (“perucas”), mas sempre associadas ao que elas transmitem como em vácuo: “a melancolia, a não finitude, a mística secretas” todos temas plenamente românticos que aqui só se compreendem de verdade referindo-se a Schopenhauer. Foi exatamente ele que, aos olhos de Nietzsche, conduziu à sua perfeição o idealismo, opondo o pensamento conceitual próprio do filósofo à intuição “mística”, no sentido mais amplo de independência do princípio de razão. Foi ele que entendeu na música, além do *logos*, a própria linguagem da vontade em si. A Leibniz que havia dito que fazer música era fazer matemáticas sem sabê-lo, ele responde que é fazer metafísica sem sabê-lo. Se é preciso dar um exemplo, basta lembrar a predileção de Schopenhauer pela música do *Don Giovanni*, de Mozart.

Sem dúvida os filósofos de peruca, de Hanôver ou de Königsberg, um Leibniz ou um Kant podem parecer tão longe quanto possível

dos sábios de sandálias, de Éfeso ou de Agrigento, de um Heráclito ou de um Empédocles. Mas esta distância não será superada por nenhuma dialética histórica, por nenhum progresso das ciências filológicas ou arqueológicas. A metáfora do templo, cujos fundamentos deveriam ser descobertos, não deve desviar-nos do rumo certo. Avançar tornando-se cada vez mais grego não equivale a adquirir sempre mais conhecimento histórico sobre a Grécia sem outra nostalgia que a do saber: “ser grego” é aceder à vontade grega, enquanto viva, “na sua carne”, e não em espírito como um fantasma evocado pelo idealismo. É a filiação das vontades e não a dos conceitos, a “genealogia” das vontades que devemos fazer remontar até o mais alto tipo de ser humano que tenha vivido, até a época dos filósofos pré-socráticos.

1. Carta a Huet, 16 87.

2. *Fragments posthumes* (agosto-setembro de 1885). W 15-41 [4]. Cf. Oeuvres, tomo XI, p. 417). Traduzimos *Geistigkei* por espiritualidade, apesar da conotação quase exclusivamente religiosa desta palavra; deveríamos ter traduzido por intelectualidade?

3. Curso de 1823-1828.

4. Introdução dos *Propileus*.

5. *Conversas com Eckermann*, 20 de outubro de 1828.

6. 6ª carta sobre a educação estética, 1795.

7. Charles de Villers. *L'Érotique comparée* (1806). Mme. de Staël, *De l'Allemagne* (1813).

8. Jacob Burckhardt. *La Civilisation de la Renaissance en Italie*. Primeira parte, capítulo 10.

9. *O Anticristo*, § 61 (1889).

10. *Segunda intempestiva*, § 1 (1874).

11. Cf. *Quarta intempestiva*, § 10.

12. *Fragments posthumes*[tomo XII, p. 79] (outono 1885-outono 1886), 2[6].

2

AS FILOSOFIAS PRÉ-PLATÔNICAS

Nietzsche fala dos pré-socráticos no fragmento que acabamos de citar e dá uma lista de seis nomes. Ele mesmo tinha dado um curso em Basileia, em 1872, sobre os “pré-platônicos”. O uso atual está a favor da expressão “pré-socráticos”; não obstante “pré-platônicos” deveria parecer mais preciso, pois é só por Platão, cujas obras nós temos, que conhecemos em grande parte, os filósofos anteriores. Basta lembrar, por outro lado, que Platão está longe de ser o único “pós-socrático” e que diversas escolas socráticas, o cinismo ou o cirenaísmo por exemplo, se prolongaram bem além. Simples questão de vocabulário? Sim, se admitimos, com a maioria dos historiadores, que a importância histórica de Sócrates e seu significado filosófico dependem principalmente do personagem que ele representa nos diálogos de Platão. Distinguir diálogos mais particularmente “socráticos” de diálogos em que o personagem de Sócrates é apenas o porta-voz de seu mais ilustre discípulo, não muda em nada a situação relativa de Parmênides ou de Heráclito, precursores de uma filosofia que não começa de fato seu desenvolvimento a não ser a partir de Platão. Pré-socráticos e pré-platônicos tornam-se então denominações mais ou menos sinônimas.

Mas é completamente diferente se, com os pré-socráticos, descobrimos uma filosofia plenamente legitimada por uma cultura grega não mais no começo, mas já em seu apogeu. Só os filósofos pré-platônicos, de Tales a Sócrates, representam tipos puros; seus

sucessores, mesmo os mais ilustres, não passam de híbridos aos olhos de Nietzsche.

É também no homem Platão que se mesclam os traços soberanamente distantes e serenos de Heráclito, os traços do legislador cheio de melancolia e de compaixão que era Pitágoras e os do dialético conhecedor de almas que era Sócrates¹.

Mas ao mesmo tempo vai aparecer a particularidade propriamente extraordinária de Sócrates entre os filósofos “na época da tragédia”. Nietzsche está consciente de ter proposto uma nova compreensão do socratismo, e por isso mesmo de toda a história da metafísica; mas isto só foi possível, desde o *Nascimento da tragédia* até o *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo* através de uma nova apreciação dos pré-socráticos.

As poucas dezenas de páginas (póstumas) consagradas à *Filosofia na época trágica dos gregos* podem parecer decepcionantes, mesmo levando em conta seu caráter incompleto. Elas não acrescentam quase nada histórica e filologicamente. Logo à primeira vista, Nietzsche se dá conta de que, para ele, não se trata de explicar um ou mais sistemas, mas de classificar as teses (ele diz precisamente as anedotas) que testemunham a personalidade de um filósofo, do que nele é irrefutável, como em todo homem superior:

É uma tentativa de encontrar, de reconstruir por comparação o que é próprio a cada personalidade e para fazer ressoar de novo a polifonia própria à cultura grega [...] Eles formam juntos o que Schopenhauer chamou, por oposição à República dos sábios, a República dos gênios. Os gigantes chamam-se uns aos outros através dos intervalos de tempos vazios, e sem serem perturbados pelo tumulto irrisório que fazem os anões que se arrastam abaixo deles, eles prosseguem nas alturas o diálogo dos espíritos².

Portanto, estar à busca dos pré-socráticos através de nossa tradição filosófica não é restabelecer neles, com condescendência, o balbuciar do racionalismo científico, como ainda o fazem, mais de um século depois de Nietzsche, historiadores que não desistem de seu positivismo – é dar ouvidos aos ecos enfraquecidos, entre os filósofos

modernos, de algumas teses essenciais que se tornaram misteriosas para nós. Pouco importa que Schopenhauer tenha citado relativamente pouco os pré-socráticos, e Kant bem menos ainda; o fato é que esta palavra enigmática de Anaximandro (sobre o vir-a-ser de todas as coisas) não toma para nós todo o seu sentido a não ser pelo pessimismo schopenhaueriano: “De onde as coisas nascem, é para lá que elas também devem retornar no final, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas por sua falta segundo a ordem do tempo”³. E quando Anaximandro enuncia que o ser verdadeiro é “o indefinido” (*ápeiron*), é Kant, por pouco grego que seja, que lhe faz eco falando, também negativamente, da “coisa em si”. Nesta república dos gênios que se entretêm nas alturas, poderíamos designar precursores, e que estariam então em progresso sobre quem?

A filosofia grega parece começar com um capricho extravagante, com a proposição de que a *água* é a origem e a matriz de todas as coisas. Será que é de fato necessário insistir seriamente nisso? Pois bem, sim! E por três razões: primeiramente porque esta proposição é um enunciado sobre a origem das coisas; em segundo lugar porque ela o faz sem imagem nem fabulação; em terceiro lugar porque ela contém, embora apenas em estado de crisálida, o pensamento de que “tudo é um”. A primeira razão deixa Tales na comunidade dos espíritos religiosos e supersticiosos; mas a segunda o faz sair daquele grupo e o designa aos nossos olhos como um teórico da natureza, e a terceira vale a *Tales* ser considerado como o primeiro filósofo grego⁴.

Compreendamos que Tales se transforma de repente em filósofo e como “de um salto”; não vejamos nessas três razões as etapas que poderiam servir de ponto de referência a um historiador. A tese de Tales é apenas uma generalização abusiva de observações empíricas que substituiriam uma crença mítica ou uma fábula. Sua origem está numa “intuição de ordem mística e que encontramos em todos os sistemas, par a par com as tentativas sempre renovadas de exprimi-la melhor”. Esta intuição, aqui inabilmente denominada como de

ordem mística, é exatamente aquela que Bergson (menos de quarenta anos mais tarde!) chamará simplesmente de *filosófica*, aquela que constitui a originalidade e a unidade de todo grande sistema⁵. Nietzsche fala “de uma força ilógica, a da imaginação” (*Phantasie*). Mas aqui a imaginação não é aquela que produz fábulas como num Ferecides de Siros, o contemporâneo de Tales que comparava a Terra a um carvalho provido de asas e revestido por Zeus de uma roupagem onde estavam bordados mares, continentes e rios! Mesmo reconhecida como indemonstrável, a tese filosófica não é mítica nem alegórica, como o era ainda a de Ferecides.

Aristóteles disse com toda razão que: o que sabiam Tales e Anaxágoras, nós o qualificamos de extraordinário, de assombroso, de difícil, de divino, mas também de inútil, porque não revertia em benefício dos homens⁶.

Escolhendo e distinguindo o que é “extraordinário, assombroso, difícil, divino”, a filosofia se define separadamente da ciência, assim como se define separadamente da sabedoria prática, preferindo o inútil. A filosofia está em seu próprio sistema solar, como diz Heráclito:

Não havia necessidade dos homens, sobretudo para o que havia a conhecer; tudo que pode ser aprendido deles e o que os outros sábios antes dele se esforçaram para aprender, não lhe dizia respeito. “É a mim mesmo que busco e interrogo”, dizia, usando de uma expressão que designa a interrogação de um oráculo; como se ele e ninguém mais tivessem realizado de fato e cumprido esta fórmula delfica: conhece-te a ti mesmo⁷.

Cabe ao filósofo designar o que é digno de ser conhecido, de denominá-lo. Assim, quando Tales diz:

“Tudo é água”, o homem se eleva de súbito acima das ciências particulares; deixa de ser aquela lagarta que rasteja e tateia em torno delas; ele pressente a solução última de todas as coisas e supera por este pressentimento comum os graus inferiores do conhecimento. É em si mesmo que o filósofo busca a repercussão da totalidade do mundo para exteriorizá-lo sob forma de conceitos⁸.

Há, portanto, entre os primeiros físicos, entre os primeiros teóricos da natureza, de um lado, separação entre o mito e a conceitualidade

filosófica; e, de outro, uma nítida distinção entre a tese própria do filósofo e a pesquisa mais ou menos empírica das diversas ciências. Com os pré-socráticos, a filosofia já existe inteiramente caracterizada; ela não existe naquele estado de confusão entre o religioso e o racional, o científico e o metafísico, confusão sempre pressuposta como origem inevitável da filosofia ocidental. Nada é mais característico para este fim do que a interpretação, dada por Nietzsche, de Ferecides de Siros, radicalmente oposta aos primeiros filósofos, enquanto os historiadores recentes da filosofia ainda seguem Aristóteles, e veem nele um “teólogo misto, cujo discurso não é totalmente mítico”, e que faz a transição para a filosofia⁹. Certamente Nietzsche não trouxe “grande” coisa aos estudos históricos positivos, se não positivistas, mas abriu o caminho a leituras inovadoras como as de Heidegger.

Convém notar o uso próprio que Nietzsche faz do adjetivo “grande” desde aqui até suas últimas obras: não se trata, é claro, de quantidade, nem mesmo de intensidade, mas de valor, de força afirmativa do pensamento, associada a metáforas de elevação, de altura, de sublimidade. Ele falará mais adiante de: o “grande estilo”, a “grande saúde”, a “grande política” etc. É este diálogo nas alturas que é preciso reconstituir entre Anaxágoras e Kant. A célebre fórmula de Anaxágoras: “Tudo estava misturado; o espírito (*Nous*) sobreveio e colocou tudo em ordem no cosmos”; escapa à censura de fazer intervir arbitrariamente um *Deus ex machina*, quando a colocamos em relação com a *Teoria do céu*, de Kant:

Precisamente, é auscultando as concepções maravilhosas da mitologia ou do teísmo, assim como os fins utilitários do antropomorfismo, que Anaxágoras teria podido servir-se das mesmas expressões orgulhosas de Kant em sua história natural do céu. É por um pensamento sublime que a majestade do cosmos, a admirável ordem do curso dos astros, são inteiramente reduzidos a um puro e simples movimento mecânico, como se se tratasse apenas de uma figura matemática em movimento, não das intenções e manipulações de um deus mecânico, mas apenas de uma

espécie de impulso que, uma vez começado, prossegue de modo necessário e determinado, desenvolve sua ação, semelhante à do cálculo mais preciso de uma inteligência sutil e da mais meditada finalidade, enquanto que não é nada disso¹⁰.

É claro que aqui são diretamente colocados em questão o finalismo e o otimismo de Leibniz e é retomada a crítica dos mesmos, feita por Schopenhauer. Mas principalmente se tornou outra vez vivo para nós o pensamento de Anaxágoras. É assim que toma sentido o retorno ao país natal da filosofia e aquela estranha nostalgia que Nietzsche não hesita em qualificar de romântica. “Dai-me a matéria, e com ela construirei o mundo”. Era este o propósito orgulhoso de Kant, mas o tema do orgulho não está associado ao próprio personagem do professor de Königsberg, como está associado aos mais eminentes pré-socráticos.

Acredita-se facilmente na tradição de que Anaximandro se aproximava com gravidade, num traje particularmente majestoso, e demonstrava um orgulho realmente trágico em seu comportamento habitual. Ele vivia como escrevia; expressava-se de modo tão solene como se vestia; levantava a mão e firmava o pé como se a existência fosse uma tragédia e que ele só tivesse nascido para desempenhar o papel do herói¹¹.

Anaximandro não passa de um precursor. “Heráclito era orgulhoso; e quando se encontra orgulho num filósofo, trata-se de um grande orgulho”, entenda-se o orgulho do alto conhecimento.

Não se podia representar o orgulho de Heráclito, por exemplo, como a possibilidade de uma vida ociosa [...] Tais homens vivem em seu próprio sistema solar; é lá que se deve procurá-los. Assim também Pitágoras e Empédocles atribuíam a si mesmos uma estima sobre-humana e um temor quase religioso¹².

Note-se que aparece aqui o termo “sobre-humano” aplicado à personalidade de Pitágoras e de Empédocles com uma certa conotação religiosa. Este orgulho legítimo e necessário do filósofo já é o orgulho do próprio Nietzsche em *Ecce homo*: “Por que sou tão sábio, sou tão inteligente, porque escrevo livros tão bons”? Por que se deveria falar neste último caso de megalomania anunciando a

demência? Os comentaristas se perguntaram com qual dos grandes pré-socráticos Nietzsche poderia ter-se identificado. Empédocles talvez, que prefigura em certos aspectos *Zaratustra*, e que era o herói de um drama esboçado por Nietzsche, por volta de 1870-1871. Charles Andler vê nele sobretudo a prefiguração do “mago” Richard Wagner¹³. Não seria antes em Heráclito, o filósofo do vir-a-ser, que Nietzsche veria seu precursor?

A representação de um vir-a-ser único e eterno, na total impermanência de todo o real que não persiste senão no agir, no vir-a-ser e no não ser, como ensina Heráclito, é terrível e assombrosa; ela produz um efeito bem próximo da impressão que se tem por ocasião de um tremor de terra, quando se sente que a terra firme escapa sob nossos pés [...]. A opinião comum acredita que reconhece alguma coisa de fixo, de acabado, de permanente, enquanto que a cada instante, luz e trevas, amargo e doce estão estreitamente associados um ao outro como dois lutadores em que ora um ora outro leva vantagem [...]. É de acordo com este combate que tudo o que acontece advém e é precisamente neste conflito que se revela a justiça eterna [...]. Só um grego estava em condições de encontrar nesta representação o fundamento de uma cosmodiceia. É a Éris favorável de Hesíodo, transfigurada em princípio universal, é a luta entre os indivíduos e os Estados gregos, transposta dos ginásios e das palestras, dos concursos artísticos, da arena dos partidos políticos e das rivalidades de Estados até a maior generalidade, de modo que os mecanismos do Cosmos encontram nela seu movimento¹⁴.

A importância do tema da luta na mais antiga civilização grega já havia sido ressaltada bem antes de Nietzsche pelos historiadores, em particular por Burckhardt; um dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* inspira-se nela e trata da “Disputa de Homero”. O que é específico de Nietzsche é a retomada da interpretação *metafísica apoiada* na luta interna da vontade de viver, tal como a entendia Schopenhauer. E esta metafísica em Heráclito já é uma *metafísica de artista*: “Vir-a-ser e desaparecer, construir e destruir, sem imputação moral, numa inocência sempre igual, pertence nesse mundo somente ao jogo da criança e do artista. Assim como brincam a criança e o artista, brinca o fogo eternamente vivo construindo e destruindo na

inocência – e este jogo é o jogo do *Aion* brincando consigo mesmo”¹⁵.

Todos esses temas serão retomados mais de uma vez por Nietzsche. Entretanto *Ecce homo* traz um curioso desmentido: “Falta a *sabedoria trágica*. – Eu mesmo busquei em vão indicações entre os grandes filósofos dos dois séculos que precederam Sócrates. Subsiste uma dúvida a respeito de Heráclito, junto do qual me sinto melhor, mais à vontade do que junto de qualquer outro. A afirmação da impermanência e do *aniquilamento*, a opção decisiva por uma filosofia dionisiaca, a aquiescência à contradição e à guerra, o *vir-a-ser* com a recusa radical do próprio conceito de *ser* – devo reconhecer em tudo isto o que de mais próximo de mim foi pensado até o momento”¹⁶.

Mas será que o mais próximo quer dizer o precursor na continuidade de uma história da filosofia que estaria sempre em progresso, dialético ou não? Trata-se bem mais de “fazer ressoar de novo a polifonia própria à cultura grega” (observe-se a imagem musical). O retorno ao solo natal da filosofia não é a reprodução deste ou daquele dos grandes pré-socráticos. Nietzsche não busca reconstituir uma espécie de sistema do pensamento pré-socrático, como será talvez a tentação de Heidegger e de seus discípulos; ele pretende levar em consideração a personalidade, a individualidade *decada umdeles*, mesmo a do adversário assinalado de Heráclito, Parmênides, cuja tese sobre o ser e o não ser é relacionada com a dualidade kantiana do em-si e do fenômeno. Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Parmênides é descrito como “tomado dos tremores glaciais da abstração. Ele representa também o tipo de um profeta, um profeta da verdade, mas formado por assim dizer de gelo e não de fogo, e espalhando em redor de si uma luz fria e penetrante”¹⁷. Ora, Zarathustra também será o filósofo dos cumes gelados, e o próprio Nietzsche se apresentará assim desde o começo de *Ecce homo*.

É inútil procurar o filósofo originário, do qual Nietzsche, filósofo do futuro, seria a simples repetição; é exatamente a pluralidade das teses pré-socráticas que designa a pátria, a terra dos ancestrais, cuja história múltipla da filosofia até os nossos dias não será jamais senão a nostalgia.

1. *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 2.
2. Ibid. Introdução e § 1.
3. Anaximandro, fragmento 1, em Diels-Kranz.
4. *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 3. Convém observar a oposição entre a “comunidade” dos espíritos religiosos (*Gemeinschaft*) e a “sociedade” dos sábios (*Gesellschaft*). A oposição é clássica na sociologia alemã.
5. Bergson. “L’Intuition philosophique”, conferência de 1991. *La Pensée et le mouvant*.
6. *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 3. Citação da *Ética a Nicômaco*, 1141b.
7. *Cinco prefácios*, I, Sobre o pathos da verdade.
8. *A filosofia...*, § 3.
9. Por exemplo, “Vers la philosophie” é o título que conclui um longo estudo sobre Ferecides de Siros nos *Philosophes présocratiques*, por Kirk, Raven, Schofield, Cambridge University Press, 1983 (trad. francesa 1995, Ed. Universitaires de Fribourg).
10. *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 17.
11. Ibid., § 4.
12. Ibid., § 8.
13. Ch. Andler. *Nietzsche*, II, p. 86.
14. *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 5.
15. Ibid. *Aion* é o tempo como portador de destino: “O tempo é uma criança que brinca deslocando peões” (como no jogo de damas). Fragmentos 52 de Heráclito.
16. *Ecce homo. Nascimento da tragédia*, § 3.
17. *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 9.

3

O SOCRATISMO

Numa carta de 5 de maio de 1873 a seu amigo Carl von Gersdorff, Nietzsche menciona a extensão de seu estudo ainda inacabado sobre os pensadores pré-platônicos: “Estou novamente convencido de que nada é mais magnífico do que aquilo que são, que eram os gregos. O caminho de Tales a Sócrates é algo prodigioso”. Quinze anos depois, *Ecce homo* verá na interpretação do socratismo a novidade decisiva do *Nascimento da tragédia* da mesma forma que a do dionisismo. Ora, o significado do socratismo só aparece se o homem Sócrates é novamente situado *na* época trágica e em contraste com ela, exatamente no final deste período; só então será possível compreendermos como o platonismo, que se vale dele, pôde dominar a história da filosofia até os nossos dias. Se seguirmos a periodização da obra de Nietzsche, proposta por Charles Andler, o Sócrates do primeiro período, o do “pessimismo estético”, é antes de tudo o adversário da tragédia, e o Sócrates da “última filosofia” é essencialmente um “decadente”; será que a diferença chega a tal ponto, levando em conta que a própria noção de decadência só foi introduzida tardiamente? Deveríamos acrescentar, apesar das afirmações de *Ecce homo*, que o socratismo teria sido reabilitado no segundo período, chamado “intelectualista”, e que Nietzsche teria “socratizado” desde *Humano, demasiado humano* até *Gaia ciência*? Temos aí um exemplo das facilidades ilusórias de uma periodização sistemática. Sem dúvida não há razão para supor uma revirada (duas reviradas?) do julgamento sobre esta personalidade fora do comum.

Como Nietzsche, o filólogo, o filósofo, poderia não ter sentido a proximidade de Sócrates? Ele observa no verão de 1875: “Sócrates, reconheço, se mantém tão próximo de mim que quase sempre tenho de combater contra ele”¹. E é este combate que faz aparecer o socratismo como tal.

É claro que Nietzsche não ignora as circunstâncias políticas do fim da era trágica, cujo desenvolvimento é paralelo ao da democracia. Paradoxalmente, são os sucessos obtidos por Atenas com as guerras médicas que correspondem à morte do grande lirismo musical e à morte da filosofia. Nietzsche não acha possível um Píndaro ateniense nem um Empédocles ou um Heráclito atenienses. Se a época trágica sucumbiu, não foi de morte natural, mas em consequência do poder material e político de Atenas. Os gregos foram então impedidos de dar o melhor de si mesmos. Ao contrário da imagem tradicional do apogeu de Atenas, são as vitórias gloriosas sobre os persas, a hegemonia que se seguiu e a rivalidade com Esparta que interromperam bruscamente a possibilidade que se anunciava de uma cultura grega mais alta: “É claro que os gregos estavam *a ponto* de encontrar um *tipo ainda mais elevado* de humanidade que anteriormente. Foi neste ponto que o cinzel fez um corte. Continuava-se na *época trágica* dos gregos”². Este é o fracasso, a ferida de que ainda sofre o pensamento europeu. Sócrates não concluiu nada, nem podia concluir nada do que anunciavam grandes filósofos anteriores, os da era trágica: “*O reformador que fracassou é Empédocles*; depois deste fracasso, só resta Sócrates”. É por isso que o próprio termo “pré-socráticos” pode ser enganador, se entendermos por ele uma série de precursores. O “problema de Sócrates” se coloca a partir de uma ruptura que abalou e abala ainda toda a nossa tradição filosófica e artística: “Quem é esse que, sozinho, ousa aventurar-se a negar este ser grego que, com Homero, Píndaro e Ésquilo, com Fídias, Péricles,

Pítia e Dioniso, com seus abismos profundos e seus picos mais altos, conquistou a nossa admiração e nossa adoração?”³

Os primeiros filósofos, conforme os testemunhos que nos restam, apresentavam-se como homens de Estado, de comportamento majestoso, semelhantes a heróis da tragédia. Por outro lado, em oposição a todos aqueles que, antes dele, figuravam como filósofos, Sócrates é o homem do povo, hábil mas sem fazer-se passar por importante, cujo aspecto feio fascina os jovens aristocratas como Alcebíades. Por ocasião de seu processo, ele se vangloria de não participar da vida pública. Em 1888, Nietzsche insiste mais ainda do que em 1873 nas condições políticas do sucesso de Sócrates em Atenas. O “problema de Sócrates” já está todo ele no elogio paradoxal que Alcebíades faz da personalidade de Sócrates no fim do *Banquete*, num célebre retrato que fornece a Nietzsche todos os elementos de sua interpretação.

Sócrates pertencia, por sua origem, à população mais baixa. Sócrates era povo. Sabe-se, e isto ainda se vê, como era feio. Mas sua feiura, que é em si uma objeção, está bem perto, entre os gregos, de ser uma refutação [...] Dei a entender como Sócrates causava repugnância, e isto torna mais difícil ainda explicar que ele fascinava. – É que ele havia descoberto um novo tipo de *agon*, e era o primeiro mestre de armas nos meios nobres de Atenas. Ele fascinava apaziguando o instinto agônico dos helenos. Ele viu o que estava *por trás* desses nobres atenienses, percebeu que *seu* caso, a idiossincrasia de seu caso, não era mais um caso excepcional. Uma forma semelhante de degenerescência preparava-se silenciosamente por toda parte: a velha Atenas chegava a seu fim. – E Sócrates compreendeu que todo mundo *precisava* dele – de seu remédio, de sua cura, de seu saber-fazer pessoal para a conservação de si... Por toda parte estava a anarquia dos instintos, e por toda parte se estava bem perto de exceder os limites. O *monstrum in animo* era o perigo geral. As pulsões querem manipular os tiranos; é preciso encontrar um *contratirano* que seja mais forte. Como Sócrates se tornou *seu próprio* mestre? [...]. Quando se tem necessidade de fazer da razão um tirano, como Sócrates o fez, então é grande o perigo de que uma outra coisa seja tirânica. A racionalidade foi então apresentada como *salvadora*; nem Sócrates, nem seus “doentes” estavam livres de ser razoáveis – era a rigor, para eles, o *último* remédio. O fanatismo com o qual toda a reflexão grega se lançou na racionalidade foi pressentido como um

sinal de infortúnio; estava-se em perigo, só restava uma alternativa: ou soçobrar ou então ser absurdamente racional⁴.

O problema de Sócrates, já exposto por Platão, é o problema do fascínio que ele exercia sobre os jovens nobres de Atenas, fascínio paradoxal, uma vez que sua feiura e sua origem popular o opunham aos valores aristocráticos. A resposta está na existência de um *socratismo antes de Sócrates*, de uma situação de desgraça que se caracteriza, em termos de fisiologia, pela “anarquia dos instintos”, pela “degenerescência”, pela doença; e, em termos políticos, pela *tirania* (episódio dos trinta tiranos em Atenas). Ora, Nietzsche sabe muito bem que na cidade grega, quando o tirano assume o poder pela violência, em tempos de insurreição, o que ele faz em primeiro lugar é apoiar-se no povo e representar seus interesses contra os interesses da aristocracia. O domínio de si mesmo pela razão se torna uma tirania, um fanatismo inevitável num meio que Sócrates é o primeiro a perceber como já em decadência, ele que se conhece a si mesmo com “a idiossincrasia” (termo médico) de um decadente. O que é excepcional nele é sua capacidade de responder a este “instinto agônico” grego, que Nietzsche já havia desvendado, depois de Burckhardt, entre os heróis homéricos⁵. Ele não julga necessário ressaltar a coragem de Sócrates na guerra sobre a qual insistia Alcebíades, e é muito mais discreto que Alcebíades sobre a luta erótica envolvida na sedução que Sócrates exercia sobre os jovens atenienses. Do que eles precisavam era da arte de Sócrates na nova disputa da *dialética*. Pouco importa que ele não seja precisamente seu inventor, pois foi ele que soube fazer dela “o” remédio inevitável para uma doença que se expandia silenciosamente pela cidade. Desta forma, a personalidade única de Sócrates “cristalizou” (no sentido stendhaliano) todo um socratismo não aparente que só ele tornou manifesto como tal.

O que devemos entender pela estranha expressão “absurdamente racional”? – Que o antimisticismo de Sócrates é de fato uma mística da racionalidade. A atitude de Sócrates durante seu processo, diante da morte na sua prisão, mostra uma exaltação de sua “natureza lógica” que se arroga uma vocação divina. Um dos aspectos mais significativos do ser de Sócrates é este misterioso “demônio” que fala à sua consciência nos casos difíceis, mas sempre negativamente e para dissuadi-lo. É assim que se manifesta a exceção socrática na época trágica dos gregos, sua *monstruosidade*, como Nietzsche não hesita em descrevê-la:

Enquanto em todos os homens produtivos o instinto corresponde exatamente a uma força criadora e afirmativa, em Sócrates o instinto se torna crítico e a consciência, criadora – uma verdadeira monstruosidade à revelia⁶.

No entanto, é esta monstruosidade que vai triunfar do pessimismo trágico, e o socratismo não vai cessar de desenvolver-se e impor-se sob forma de otimismo teórico e científico. Já por trás da personalidade de Sócrates, “como através de uma sombra”, manifesta-se a força prodigiosa do socratismo.

É possível imaginar um Platão que não teria conhecido Sócrates, um Platão, se ousamos dizer, pré-socrático, um Platão cujo gênio talvez tivesse cumprido as promessas de um Empédocles? Ou melhor, é preciso esperar o próprio Nietzsche, o contemporâneo de Wagner, o contemporâneo das grandes revoluções industriais, para que a filosofia do futuro reencontre enfim o solo natal que assegura seu impulso? Em *Humano, demasiado humano*, Sócrates é comparado a uma pedra que, jogada nas engrenagens de uma máquina, basta para danificá-la.

Não é uma questão frívola perguntar se Platão, caso tivesse permanecido indiferente ao fascínio socrático, não teria encontrado um tipo mais elevado de humanidade filosófica, tipo que para nós se perdeu para sempre?⁷

Uma página do *Nascimento da tragédia* descreve como a sombra crescente do otimismo teórico se estende progressivamente sobre a história da humanidade, no declínio dos pensamentos solares de um Heráclito ou de um Anaxágoras, dos quais não resta mais do que uma longa nostalgia:

Que se tome claramente consciência como, desde Sócrates, o mistagogo da ciência, as escolas filosóficas foram se substituindo uma à outra como as ondas, como a ânsia de saber se expandiu nos países mais longínquos com uma universalidade imprevista, como a ciência conduziu em alto-mar os espíritos mais dotados como se se tratasse de uma verdadeira vocação, sem que jamais, desde então, eles pudessem ser completamente desviados dela, como esta universalidade do saber encerrou numa única rede de conhecimento o globo terrestre inteiro, até mesmo com um olhar sobre as leis de todo o sistema solar; que se represente tudo isto, e inclusive a pirâmide assombrosamente alta do saber atual, sem que se possa ser impedido de ver em Sócrates a virada, o pivô do que é chamado história universal⁸.

Estaríamos enganados se víssemos aqui apenas uma amplificação retórica, pois já existe de fato o princípio de uma apreciação da ciência que será precisada nas obras posteriores. Acontece ainda que, nos diálogos de Platão, todas as escolas filosóficas são consideradas como diretamente dependentes ou não da revolução socrática. Já não foi dito, sem ser desmentido, que toda filosofia não é mais que um comentário escrito na margem das obras de Platão?⁹ Admitimos também que é em nome de Sócrates que se impôs aos melhores espíritos o primado do saber teórico, ou pelo menos que, desde Sócrates, todo o debate filosófico supõe este primado: dogmatismo, ceticismo e criticismo não podem dispensar-se de interpretar de novo a famosa frase pronunciada no século IV antes de nossa era: “só sei uma coisa, é que não sei nada” – Mas a ciência? Sócrates é considerado desde a Antiguidade como o primeiro sábio a se ter desviado dos estudos da física e da cosmologia para aplicar seu interesse exclusivo às questões propriamente humanas, às questões da moral. Não é precisamente neste ponto que ele se distingue mais

nitidamente de seus predecessores denominados por esta razão “físicos”? Contudo, a tese de Nietzsche será exatamente que a ciência, a ciência mais moderna, aquela que se passa por desinteressada, a mais objetiva, também supõe uma “crença” de ordem moral; que ela implica uma projeção antropomórfica sobre a natureza e o universo; que os sábios mais convictos de atingir a verdade pura e simples, a de um “imaculado conhecimento”, são levados a reconhecer que “também eles são piedosos”, para retomar o título de um aforismo de *Gaia Ciência*¹⁰. De um lado ao outro, em sua própria exigência de universalidade, é um fanatismo da razão que anima o imenso desenvolvimento das ciências.

Poderíamos assim chegar a dizer que a evolução de todo pensamento humano se divide em uma era pré-socrática e uma era pós-socrática. É este sem dúvida o destino que cabe a Sócrates, até que um outro destino, o do autor de *Zaratustra*, venha a ser um divisor dos milênios¹¹. Quem, portanto, senão Nietzsche, podia compreender por que Sócrates era um *destino*?

1. *Fragments posthumes*, t. II, 2ª parte, 6[3], p. 335.

2. *Ibid.*, p. 342.

3. *Nascimento da tragédia*, § 13.

4. Extratos do *Crepúsculo dos ídolos*. “O problema de Sócrates”, § 3, 8, 9 (Evitamos as palavras “plebe”, “plebeu”, visivelmente romanas).

5. “A disputa em Homero”. In: *Cinco prefácios*.

6. *Nascimento da tragédia*, § 13.

7. *Humano, demasiado humano*, § 261. Encerrado em seu sistema de periodização. Ch. Andler vê nesta passagem um “resíduo da época anterior”, com muita arbitrariedade, parece (cf. Andler, tomo II, p. 212).

8. *Nascimento da tragédia*, § 15.

9. Whitehead.

10. *Gaia ciência*, § 564. “Imaculado conhecimento” é o título de um canto de *Zaratustra*.

11. *Ecce homo*. “Por que sou um destino”, §§ 7 e 8.

4

O DIONISÍACO E O APOLÍNEO

Como observa Curt Paul Janz em sua extensa biografia de Nietzsche, a primeira obra publicada pelo professor de filologia clássica de Basileia: *O nascimento da tragédia no espírito da música* contém em germe todos os temas filosóficos ulteriores, inclusive o do eterno retorno. O próprio Nietzsche reconheceu isso claramente no *Ensaio de autocrítica* de 1886, depois em 1888, em *Ecce homo*, onde ele insiste nos principais aportes desta primeira obra: o dionisismo e o socratismo, descobertas decisivas mas ainda envolvidas em formulações kantianas, hegelianas, schopenhauerianas ou até wagnerianas:

Como lamento agora não ter tido a coragem (ou a imodéstia?) de me permitir, em consideração de intuições pessoais ousadas, uma linguagem que também seja pessoal – de ter tentado exprimir penosamente em formulações schopenhauerianas ou kantianas avaliações surpreendentes, novas que se opunham fundamentalmente ao espírito, como também ao gosto de Kant e Schopenhauer¹.

De fato, foram essas formulações que garantiram o sucesso da obra nos meios wagnerianos, como lhe foram vivamente censuradas nos meios universitários de filologia. É duvidoso que uma linguagem pessoal, nova, tenha melhorado a situação! Nietzsche que, é bom lembrar, se havia tornado professor universitário sem ser doutor, pensava com este livro tornar-se aceito e reconhecido no círculo dos filólogos, foi na realidade desconsiderado depois dos panfletos eruditos de Ulrich von Wilamowitz que era doutor mas ainda não era professor:

Que o senhor Nietzsche tenha eloquência, que ele se apodere de seu tirso, que ele venha da Índia à Grécia, mas que renuncie à sua cátedra onde deve ensinar a ciência; que ele reúna tigres e panteras a seus pés, se quiser, mas não os jovens filólogos alemães que devem trabalhar na ascese e na renúncia².

Nietzsche contou com o apoio de Richard Wagner, de seu amigo Rhode, mas seu mestre venerado, Ritschl, não achou possível tomar sua defesa. Doravante ele deveria renunciar a toda ambição “científica” na Universidade. Seu curso não teve mais que dois ouvintes que nem eram especialistas. Nietzsche ficou muito abalado com esta situação. Um de seus colegas de Bonn declarou diante de seus alunos: “Quem escreveu isto está morto para a ciência”. Decididamente filósofo, ele abandonou o cargo de professor em 1877, depois de várias interrupções, por razões de saúde, mas sem muito pesar, ao que parece. Foi nessas circunstâncias que cresceu nele um sentimento de isolamento e de incompreensão que não mais o abandonará, apesar das manifestações de amizade e admiração que sempre o cercaram.

A extrema complexidade da obra devia ser mal-entendida, tanto pelos leitores que lhe demonstraram seu entusiasmo, como por aqueles que o atacaram, ridicularizando-o. “Um filósofo do futuro” zombava Wilamowitz, no próprio título de seu panfleto, parodiando *A obra de arte do futuro*, publicada por Wagner em 1850. Tanto partidários como adversários não viram no jovem professor de Basileia mais do que o discípulo de Schopenhauer, o metafísico que pretendia arruinar os fundamentos do Ocidente cristão, o adversário sarcástico dos trabalhos universitários e, além disso, o discípulo deste outro schopenhaueriano, Wagner, o revolucionário que pretendia renovar totalmente a música e a arte. Por fim, Nietzsche, com seu primeiro livro, se faz passar por apóstolo de uma metafísica de artista, tanto aos olhos de Ritschl e de Wilamowitz, como de Wagner, ou até mesmo de seu amigo Rhode, o historiador das

religiões antigas que tomou vivamente sua defesa. Mas por fascinado que Nietzsche tenha ficado por Richard Wagner e Cosima Liszt, por feliz e lisonjeado que se tenha sentido com o acolhimento que lhe proporcionaram na casa deles em Tribschen, à margem do lago de Lucerna, ele não podia contentar-se com o papel de comentador filosófico da obra wagneriana. Bem cedo, antes mesmo da publicação do *Nascimento da tragédia* por Schopenhauer, pouco depois por Wagner, ele começa a distanciar-se: as notas póstumas não deixam nenhuma dúvida a este respeito. O elogio que ele faz de Schopenhauer na terceira *Consideração intempestiva* (“Schopenhauer educador”, e o não menos vivo elogio de Wagner na quarta *Intempestiva* (“Richard Wagner em Bayreuth”) são testemunhos paradoxais de um afastamento revelado pelas publicações póstumas. E no entanto jamais cessará o diálogo entre Nietzsche e Schopenhauer, entre Nietzsche e Wagner, desde o *Nascimento da tragédia* até os últimos escritos de 1888 (*O crepúsculo dos ídolos. O caso Wagner*). São esses diálogos “nas alturas” que permitem situar o pensamento de Nietzsche não na atualidade, mas fora da história, pendendo para o questionamento metafísico.

Deixando de lado os debates puramente históricos ou filológicos nos quais Nietzsche pôde deixar de envolver-se, vamos voltar à descoberta essencial que ele designou como o sentido do dionisismo na Grécia, que só pode ser apreciado em relação com o apolinismo. Ora, Apolo e Dioniso não se deixam reduzir a “objetos” de uma pesquisa científica e que só existiriam para nós traduzidos em conceitos diáfanos e incertos. Vamos devagar: não façamos precipitadamente de Dioniso e de Apolo símbolos a decifrar que os grandes poetas da Antiguidade não cessavam de enriquecer com a maior liberdade; toda a genialidade de Nietzsche seria então ter sido, por sua vez e de novo, um grande fabricante de mitos com os

materiais da filologia clássica, assim como Wagner já o era com os materiais da mitologia germânica dos *Nibelungen*. Sem dúvida foi isto que os meios wagnerianos e o próprio Wagner compreenderam. O Nietzsche, criador de mitos, o “mitopoeta”, pode dar ocasião a múltiplas interpretações simbólicas ou alegóricas, a comentários indefinidos – o que não faltou³. Mas o autor do *Nascimento da tragédia* não renunciou à filosofia nem à metafísica, como o diz explicitamente a dedicatória a Richard Wagner. Ele pôde lastimar depois de não ter feito obra mais pessoal. O uso de um vocabulário kantiano e schopenhaueriano (que ele aliás jamais abandonou completamente) e mesmo longas citações de Schopenhauer não deixam de implicar uma pesquisa propriamente filosófica. Se a tragédia não é apenas um gênero literário, se ela não tem seu similar numa outra cultura que não seja a da Grécia, é que *o nascimento da tragédia também é o nascimento da filosofia*. Aqui nascimento é fundação, muito mais do que origem histórica. Tomando o exemplo de Lavoisier que decompõe a água em oxigênio e hidrogênio, Schopenhauer havia decomposto a alma num eu que conhece e num eu que quer. Da mesma forma Nietzsche decompõe o trágico num elemento dionisíaco e num elemento apolíneo.

Pela palavra *dionisíaco* é expresso um impulso para a unidade, uma saída para fora da pessoa, do cotidiano, da sociedade, da realidade, acima do abismo do que acontece; o transbordamento apaixonado, doloroso, em estados mais obscuros, mais fortes e mais flutuantes; uma afirmação extasiada da vida como totalidade enquanto ela é igual a si mesma em toda mudança, igualmente poderosa, igualmente feliz; a grande participação panteísta na alegria e na dor, que aprova e que santifica até os aspectos mais terríveis e mais enigmáticos da vida; a eterna vontade de gerar, de produzir e de reproduzir; o sentimento da unidade necessária da criação e da destruição. Pela palavra *apolíneo* é expresso um impulso para um ser completo por si, uma “individualidade” caracterizada, para tudo o que torna único, que coloca em relevo, reforça, distingue, elucida, caracteriza; a liberdade na lei.

A evolução da arte depende necessariamente do antagonismo dessas duas forças artísticas da natureza, como a evolução da humanidade depende do

antagonismo dos sexos. A superabundância de poder e a medida, a forma mais elevada da afirmação de si numa beleza fria, distinguida, ativa – o apolinismo do querer grego.

Esta oposição do dionisiaco e do apolíneo no interior da alma grega é um dos grandes enigmas cuja sedução senti na presença do ser grego. No fundo esforcei-me por nada mais do que adivinhar por que o apolinismo grego devia surgir de um substrato dionisiaco, por que o grego dionisiaco teve que tornar-se necessariamente apolíneo; isto é, romper sua vontade do monstruoso, do múltiplo, do incerto e do horrível por uma vontade da medida, da unidade, da ordenação segundo a regra e o conceito. Seu fundamento é a demência, a desordem, o asiatismo; a coragem do grego consiste num combate contra seu próprio asiatismo; a beleza não lhe é dada mais que a lógica, mais que a moral natural – ela é conquistada, desejada, tomada de assalto à força – ela é uma vitória grega⁴.

A tragédia ática, isto é, um espetáculo dramático, musical, religioso e até político, retrata plenamente um período (ou *um* período no sentido de ponto mais alto) do *ser* grego, poderíamos dizer do “gênio” grego no sentido dos historiadores clássicos⁵. O dionisiaco e o apolíneo não remetem ao que chamamos de estética desde o século XVIII; não se trata apenas do templo dórico ou iônico, da estatuária arcaica, clássica ou helenística, da poesia épica ou lírica, de uma música, enfim, que Nietzsche acha que pode caracterizar através do lirismo e do ditirambo. Hegel já havia escrito: “O povo grego revelou seu próprio espírito a si mesmo de uma maneira sensível e visível, em seus deuses. Deu-lhes na arte uma forma perfeitamente de acordo com as ideias que eles representam. Graças a este acordo perfeito, que está implicado tanto na arte como na mitologia grega, esta foi na Grécia a mais alta expressão do absoluto, e a religião grega é a própria religião da arte”⁶. Esta leitura teológica e metafísica da arte é habitual em todo o romantismo do século XIX. No vasto desenvolvimento histórico do espírito absoluto hegeliano, a arte clássica grega aparece como um momento de equilíbrio entre uma arte chamada “simbólica” oriental (asiática, egípcia) e uma arte que Hegel caracteriza como “romântica” e que corresponde ao

cristianismo e à subjetividade absoluta de Cristo, o “ser universal que apareceu sob forma humana”. Esta conciliação do amor à Grécia e da adesão ao cristianismo, por meio da dialética, garantiu ao século XIX o sucesso do hegelianismo, em todos os campos e não somente no campo estético. Schopenhauer já havia denunciado esta “filosofia universitária”, esta síntese de um helenismo e de um cristianismo que se tornaram consequentemente superficiais, reduzidos a um jogo de conceitos pálidos, mas cujo ensinamento foi incentivado pelos Estados, e em particular pelo Estado prussiano⁷. Na esteira de Schopenhauer, Nietzsche se põe a fazer a crítica da “cultura histórica” do século XIX, da maneira menos dialética possível, isto é, referindo-a à cultura essencialmente não histórica da Grécia, tornando-se de alguma forma “intempestivo”.

Este famoso e pequeno povo, que não é de um passado tão longínquo, refiro-me aos gregos, tinha preservado obstinadamente, no auge de sua maior força, um sentido não histórico; se um de nossos contemporâneos fosse enviado, por magia, a esse mundo, acharia sem dúvida os gregos muito “incultos” e exporia o segredo cuidadosamente guardado da cultura moderna à irrisão pública: é que nós, modernos, não temos nada de próprio; é só enchendo-nos e empanturrando-nos dos costumes, das artes, das filosofias, das religiões, dos conhecimentos de tempos que não são os nossos que conseguimos adquirir alguma importância, isto é, tornamo-nos enciclopédias vivas, como nos diria talvez um antigo grego, extraviado no nosso tempo⁸.

Este antigo grego que toma conhecimento da grandiosa construção dialética da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, de Hegel, não seria o filólogo, autor do *Nascimento da tragédia*?

Nietzsche inverte a perspectiva hegeliana, remontando desde o helenismo tardio, que se prolonga no cristianismo, até a Grécia da era trágica, em todo esplendor de seu começo, das belezas e das volutas iônico-corintianas até o forte equilíbrio da ordem dórica que exprime não tanto a estabilidade serena, mas a tensão do apolíneo e

do dionisiaco. Hegel supõe justificar dialeticamente a serenidade dos deuses gregos:

Longe da agitação e do tumulto que se prendem à perseguição dos interesses finitos, retirados em si mesmos, eles se apoiam em sua própria universalidade, como sobre uma base eterna, onde encontram o repouso e a serenidade⁹.

Este tema da serenidade, essencial à religião grega da arte, Hegel o tomou emprestado dos célebres trabalhos de Winckelmann, como aliás Goethe e a maioria de seus contemporâneos.

Ouso assegurar, dizia Winckelmann desde 1755, que os grandes traços desta nobre simplicidade, desta grandeza tranqüila que caracteriza as estátuas gregas, observam-se mais ou menos sensivelmente nas obras dos homens geniais que escreveram durante o século de ouro das letras na Grécia e, particularmente, nas produções dos discípulos de Sócrates.

Aliás, Winckelmann opõe *este século de ouro* pós-socrático e seu ideal de serenidade à época dos primeiros poetas trágicos (que é também a dos filósofos pré-socráticos), evocando “essas expressões hiperbólicas que tornaram as tragédias de Ésquilo, e sobretudo seu Agamemnon, mais obscuras e mais confusas que os enigmas de Heráclito”¹⁰. A Grécia que Winckelmann só podia observar nas cópias romanas tardias, ou no máximo em alguma obra helenística como o *Laocoonte*, esta Grécia falsamente “ingênua” é ainda a de Schiller, de Goethe, de Hegel; ela não é mais aquela que Nietzsche descobre. Apesar disso, nada aqui se decide pela positividade da pesquisa histórica; Nietzsche efetivamente *descobriu* com o dionisismo o que dá sentido às obscuridades da poesia trágica e permite reconstituir o templo enterrado da mais alta cultura.

Jules Girard, em 1869, certamente não foi o primeiro a caracterizar a sucessão dos três grandes trágicos atenienses como um desenvolvimento do pensamento racional, em detrimento do sentimento religioso: “Curioso, inquieto, mais voltado para a filosofia do que para a religião, Eurípides não tem a serenidade de

Sófocles, nem a profunda emoção religiosa de Ésquilo”¹¹. No estudo que ele faz desses três autores, Nietzsche não diz muito mais do que isso, mas com os mesmos materiais históricos e filológicos, sua perspectiva também neste caso ainda é inversa: não mais a de um desenvolvimento – aliás surpreendentemente rápido – da tragédia ática, mas a de uma brusca decadência, de uma decomposição do dionisíaco e do apolíneo provocada pelo socratismo, encarnado no próprio tipo de Sócrates. No *Crepúsculo dos ídolos*, o capítulo intitulado “O problema de Sócrates” dá todo seu alcance à oposição do trágico e do socratismo: “Para mim, esta irreverência de pensar que os grandes sábios são *tipos de decadência* me ocorreu ao espírito precisamente no caso em que a contradição é mais forte no julgamento dos eruditos como dos não eruditos: reconheci Sócrates e Platão como sintomas de decadência, instrumentos de dissolução do helenismo, como pseudo-helenos, anti-helenos”¹². Portanto, não se trata precisamente da história de um gênero literário, mas de bem outra coisa. As relações históricas que Nietzsche pretende estabelecer entre Sócrates e Eurípides provavelmente são muito contestáveis. Segue-se que a tragédia euripídiana é uma tragédia sem cunho trágico, um drama dominado pelo diálogo e pela inteligência crítica, isto é, por aquilo que Nietzsche chama no *Nascimento da tragédia* de “socratismo estético”, tão estranho à arte apolínea como à arte dionisíaca:

Esses meios de emoção são *pensamentos* friamente paradoxais no lugar das intuições apolíneas, e afetos inflamados no lugar dos êxtases dionisíacos, pensamentos e afetos indubitavelmente imitados de modo extremamente realista, mas de forma nenhuma banhados no éter da arte¹³.

Eurípides abre assim o caminho à nova comédia ática (Menandro), comédia de intriga entregue às paixões mais comuns.

O teatro de Eurípides é a agonia da tragédia. Mas ela não morre de esgotamento, morre antes de uma espécie de suicídio, por

dissociação dos dois elementos apolíneo e dionisiaco. Convém ainda tomar cuidado para não identificar socratismo com apolinismo. Não há nem pode haver tragédia apolínea, como parece ter reconhecido Eurípides, consagrando ao mito dionisiaco sua última obra dramática, as *Bacantes*.

Sócrates é o protótipo e o ancestral do homem teórico característico de uma “cultura alexandrina” *que é ainda principalmente a nossa*. Sobre a maior parte do domínio no qual se estende o gênero helênico, desencadeou-se o sopro devastador deste espírito que se dá a conhecer como esta forma da “serenidade grega” da qual já se tratou e que não é senão um modo senil, improdutivo de ter prazer em existir; esta serenidade é o contrário da soberania “ingênua” dos antigos gregos que deve ser concebida como o pleno desabrochar da cultura apolínea, surgindo de um abismo tenebroso, como a vitória que a vontade helênica conquista sobre o sofrimento, sobre a sabedoria do sofrimento, refletindo-se na beleza¹⁴.

A nostalgia da Grécia, ainda com o século XVIII de Winckelmann, achou por muito tempo que podia satisfazer-se aspirando a esta pseudoserenidade, pelo menos até que Kant, depois Schopenhauer, mostrassem os limites do *otimismo teórico*.

1. *Ensaio de autocrítica*, § 6. 67

2. Citado de C.P. Janz, tomo I, p. 429. Tigres e panteras são os animais do cortejo de Dioniso vindo da Índia à Grécia.

3. Cf., por exemplo, E. Bertram. *Nietzsche, essai de mythologie*, 1918, trad. fr. 1932.

4. *Fragments posthumes*, 14 [14] tomo XIV, p. 30 (primavera de 1888).

5. Bossuet fala, por exemplo, do “gênio de Roma” no sentido das aptidões e disposições próprias a um povo, a uma cultura e que explicam ao mesmo tempo sua “grandeza” e sua “decadência”. Este equivalente de *Wesen* não implica então nenhuma genialidade romântica.

6. Hegel. *Curso de estética*, tomo V, a arte clássica.

7. Cf. *Parerga et Paralipomena*, tomo I, “Sobre a filosofia universitária”.

8. *Considerações intempestivas*, II, § 4.

9. HEGEL. *Curso de estética*, *ibid*.

10. Winckelmann. *Réflexions sur l'imitation des artistes grecs*. Trad. fr. de 1786, p. 33-34.

11. J. Girard. *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 424. Para Girard, toda a arte da tragédia é transformar as angústias da consciência “numa resignação cheia de experiência e de serenidade” (p. 542).

12. *Crepúsculo dos ídolos*. “O problema de Sócrates”, § 2.

13. *Nascimento da tragédia*, § 12.

14. *Nascimento da tragédia*, § 14. Grifo nosso. 76

TRAGÉDIA E MÚSICA

O nascimento da tragédia do espírito da música é o título completo da primeira edição (1872) e da segunda (1874). O *ensaio de autocrítica* que serve de prólogo à terceira edição (1886) coloca de saída estas questões: “Da música? Música e tragédia? Os gregos e a música trágica?” Vamos deter-nos um pouco nessas questões um tanto surpreendentes, pois Nietzsche não tem, mais do que seus contemporâneos, conhecimento direto da música grega arcaica. Ele se representa através do grande lirismo de Arquíloco a Píndaro, uma música em que a melodia, ao que lhe parece, tem menos importância que a rítmica, ao contrário da música moderna. Além disso, ele só pode apoiar-se nas análises de Schopenhauer quando elas distinguem essencialmente as artes plásticas (para a Antiguidade, particularmente a escultura) e a música que manifesta diretamente a vontade de viver, o mundo do ponto de vista metafísico, e isto bem além das formas arquitetônicas, esculturais, pictóricas, nas quais se encarna e se objetiva o ser em si do mundo. O exemplo dado por Schopenhauer é o de uma sinfonia de Beethoven¹. É sobre este compositor que Wagner publica em 1870 seu escrito mais schopenhaueriano e sobre o qual ele manterá uma conversa com Nietzsche em Tribtschen. Ele dirá que sente uma “exaltação mística” ao estudar a *Nona Sinfonia* que ele havia dirigido desde 1848 e será esta mesma obra que ele regerá por ocasião do lançamento da primeira pedra do teatro de Bayreuth. Lembremos que o quarto

movimento, com o coro cantando o *Hino à alegria*, de Schiller, tinha sido uma revelação para o jovem músico que era Nietzsche.

Não devemos surpreender-nos com esta correspondência entre a música da Grécia Antiga e a da Alemanha moderna. Não se trata, como se supunha, de uma aplicação mais ou menos arbitrária da estética de Schopenhauer a domínios artísticos distantes. Já encontramos exemplos do que é para Nietzsche um verdadeiro método pelo confronto, ou melhor, pela interpretação recíproca do mais antigo e do mais moderno, um e outro esclarecendo-se, mesmo que seja por contraste. A exaltação que se sente ao ouvir uma sinfonia de Beethoven não permite certamente identificá-la ao ditirambo trágico, mas ela dá um sentido ao elemento dionisíaco que a anima. Portanto, podemos concluir que, por espírito da “música”, devemos entender o elemento dionisíaco do qual nasceu a tragédia, como por união sexual com o elemento apolíneo. Desde a primeira página do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche evoca seu cumprimento num “ato metafísico miraculoso da vontade helênica”. Este é o sentido último do “milagre grego” sobre o qual não pode ser dada nenhuma explicação histórica, mas que, ao contrário, dá sua perspectiva a toda pesquisa filológica. Aqui a metafísica da vontade é sem dúvida a de Schopenhauer, e este fala exatamente de um *ato* metafísico a propósito do “caráter inteligível” do indivíduo humano; mas ele jamais teria admitido uma vontade “helênica” específica objetivando-se na “ideia” de uma helenidade. Nietzsche, e já Wagner, retomam, no vocabulário schopenhaueriano da vontade, a noção hegeliana de espírito de um povo (*Volksgeist*) como momento da dialética do espírito do mundo (*Weltgeist*). Nietzsche, é claro, não se torna hegeliano com isto, mas é com razão que, em seu prólogo de 1886, ele lastima que uma linguagem schopenhaueriana, com alguns

traços hegelianos, tenha podido entrar a expressão de um pensamento que lhe era próprio.

Nietzsche mantém certamente de Wagner e a partir de Schopenhauer esta diferença decisiva entre o deus das artes plásticas, Apolo, e o deus da música, Dioniso:

Daí o efeito fundamentalmente diferente produzido pela música e pela pintura: Aqui [na pintura] a mais profunda calma, lá [na música] a exaltação mais elevada da vontade [...]. No músico, a vontade tem imediatamente o sentimento de uma unidade além dos limites da individualidade, pois os ouvidos lhe abrem uma porta pela qual o mundo penetra fortemente até a vontade e reciprocamente. Esta formidável submersão dos limites do fenômeno provoca necessariamente num músico inspirado um arrebatamento que não se compara a nenhum outro; então a vontade se reconhece como vontade universal todo-poderosa².

Mas Schopenhauer jamais estabeleceu diferença, muito menos oposição, entre os efeitos plásticos e os efeitos da música: não poderia tratar-se de exaltação da vontade mas, ao contrário, de sua suspensão numa contemplação que é sempre da mesma natureza. De outro lado, se os desejos individuais são de fato acalmados no espectador de uma obra de arte plástica que se tornou “puro objeto para um puro sujeito”, acontece exatamente o mesmo com o ouvinte. Não há, em Schopenhauer, absorção, fusão mais ou menos mística do querer individual numa vontade universal quase divinizada. Enfim, Wagner tende a reduzir a distinção entre as artes plásticas e a música à distinção kantiana fundamental entre o fenômeno, o aparecer conhecido objetivamente e a coisa em si metafísica (isto é para Schopenhauer o querer atingido por intuição subjetiva); portanto, ele não leva absolutamente em conta a *ideia* quase platônica, ou seja, esta forma de objetivação da vontade que é o objeto próprio da arquitetura, da escultura, da pintura e da poesia.

No *Nascimento da tragédia*, a leitura que Nietzsche faz da metafísica da vontade é ainda excessivamente wagneriana, isto quer dizer que,

apesar do que frequentemente se escreveu, ele já está muito longe da estética schopenhaueriana:

Não é correto deduzir o trágico somente de uma definição da arte geralmente concebida sob a exclusiva categoria da aparência e da beleza; é a partir do espírito da música que podemos compreender a alegria do aniquilamento do indivíduo. Os exemplos particulares deste aniquilamento só tomam significado para nós pela manifestação eterna da arte dionisíaca, aquela que traz à expressão da vontade, em toda a sua potência, por assim dizer, por trás do princípio da individuação, a vida eterna além de todo fenômeno e apesar de todos os aniquilamentos. A alegria metafísica que se prende à tragédia é uma tradução, em linguagem figurada, da sabedoria dionisíaca instintiva e inconsciente: o herói, esse supremo fenômeno da vontade, é negado, para o nosso prazer, porque ele é apenas fenômeno, e a vida eterna da vontade não é perturbada por seu aniquilamento. “Cremos na vida eterna”, assim exclama a tragédia, enquanto a música é a ideia imediata desta vida. As artes plásticas têm uma finalidade totalmente diferente: aqui Apolo supera os sofrimentos do indivíduo pela glorificação brilhante da *eternidade do fenômeno*; aqui a beleza triunfa sobre os sofrimentos inerentes à vida, a dor, em certo sentido, desaparece dos traços da natureza por uma mentira. Na arte dionisíaca e em seu simbolismo trágico, esta natureza nos fala com sua voz verdadeira, não disfarçada: “Sede como eu sou! Eu, a mãe original que cria eternamente a sucessão dos fenômenos, que os obriga eternamente a existir, que se satisfaz eternamente com esta sucessão de fenômenos”³.

Observe-se que Nietzsche se desvia mais ainda da noção propriamente schopenhaueriana de *ideia*, quando ele aplica esta palavra à música, justamente a única arte que exclui o conhecimento por ideia, segundo Schopenhauer. A distinção entre o deus das artes plásticas e o deus da música parece portanto coincidir, em nível da produção artística, com a distinção fundamental entre o fenômeno e o em si. Por isso Apolo é o deus da “bela aparência”. Ora, a ontologia schopenhaueriana assemelha, a ponto de quase confundir, a aparência (*Schein*) com o fenômeno (*Erscheinung*): “O homem que acede à filosofia tem até mesmo o pressentimento de que, sob a realidade na qual vivemos, existe uma segunda, totalmente diferente, se bem que esta primeira realidade também é uma aparência”⁴.

Subjacente ao mundo da realidade física, da representação, afirma-se eternamente, isto é, fora do tempo e do espaço, uma realidade em si, metafísica, que experimentamos em nós como vontade no sentido amplo, como paixão, como vida afetiva, e finalmente como dinamismo interno de nosso corpo. Sem dúvida, para Schopenhauer esta vontade permanece, em sua realidade última, una, mesmo enquanto ela se objetiva, particulariza e individualiza indefinidamente no mundo fenomenal: a libertação pela contemplação estética, pela moral da piedade, pela abnegação da vontade por ela mesma, supõe que seja abolido o egoísmo do desejo individual e que seja reconhecida a unidade profunda da vontade de viver. As formas do *princípio de individuação*, muitas vezes evocado no *Nascimento da tragédia*, são as do mundo fenomenal: espaço, tempo, causalidade; mas Schopenhauer admite que a individualidade tem raízes profundas no mundo da vontade, sem falar da multiplicidade das ideias. Sua metafísica sempre negou ser uma mística. Nietzsche adota uma interpretação da metafísica que é redutora, como já era a de Wagner, e dá prioridade à oposição entre o indivíduo e a vontade “universal”, isto é, entre a *visão apolínea* e o *êxtase dionisíaco*. De um lado:

Poderíamos caracterizar o próprio Apolo como a magnífica imagem divina do princípio de individuação, cuja atitude e olhar exprimem aos nossos olhos todo o prazer e sabedoria da *aparência* unida à beleza.

De outro lado,

Transpõe em quadro o *Hino à alegria*, de Beethoven, e não deixeis vossa faculdade de imaginar para trás, quando milhões de seres se prostram tremendo no chão: é assim que se pode aceder ao dionisíaco [...]. O homem não é mais artista, mas tornou-se obra de arte; o que se revela aqui, no frêmito do êxtase, é a força artística da natureza inteira à busca do supremo apaziguamento voluptuoso encontrado no Um originário. Com a argila mais fina, o mármore mais precioso, é modelado, é talhado o homem e, com os golpes de cinzel do demiurgo dionisíaco, retine o apelo do mito eleusiano. “Milhões de seres, vós vos prostrais por terra? Mundo, pressente teu criador”⁵.

Portanto Nietzsche não hesita em colocar em paralelo o mármore antigo mais famoso, o Apolo do Belvedere, e a música mais célebre do século XIX. Nesta interpretação, frequentemente usada por ele, chega ao ponto de ouvir um apelo dos mistérios de Elêusis em dois versos de um poema de Schiller, em que não se trata de nada disto. Descobrir o dionisismo é ouvir seus ecos que se prolongam até os nossos dias. Para apreender seu sentido, Nietzsche utiliza todo um jogo de analogias, pedindo-nos que acionemos nossa faculdade de produzir imagens, de transpor a sinfonia num quadro. Ao contrário de Schopenhauer, que via na associação da música com as palavras uma alteração da natureza própria da música, que só se liberta de si mesma se for puramente instrumental, Nietzsche julga que é inevitável a passagem do som à palavra, da melodia à poesia. Ele mesmo sublinha: “A *melodia é o elemento primeiro e universal* que, por esta razão, pode admitir diversas objetivações em diversos textos”⁶.

Aliás, este é o caso do canto popular (*Volkslied*). Também aqui a sinfonia de Beethoven oferece um exemplo:

Temos disto a experiência toda vez que uma sinfonia de Beethoven obriga cada um dos ouvintes em particular a um discurso imaginado, mesmo quando a comparação dos diferentes modos de imagens suscitadas por um trecho musical termina em confusão, em fantasia completa e até mesmo em contradição; exercer nossa pobre sagacidade em tais comparações e não ver o que este fato tem de explicável coincide totalmente com o modo da estética atual. Mesmo quando é o músico que falou em imagens em sua composição, quando designou uma sinfonia como “pastoral”, uma passagem como “cena à beira de um riacho”, ele usa apenas representações analógicas, nascidas da música; tais representações não podem ensinar-nos nada sobre o conteúdo dionisíaco da música, e elas não são, seja no que for, exclusivas de outras imagens⁷.

É por isso que o grande lirismo de Arquíloco a Píndaro é tão malcompreendido quando se desconhece a música dionisíaca que o sustém. Ao fazer do poeta lírico um artista eminentemente “subjetivo”, por contraste com o poeta épico que seria “objetivo”, era impossível superar a contradição interna entre a expressão lírica das

paixões individuais e o desprendimento, o desinteresse, sem os quais não haveria julgamento nem contemplação estética. Como é possível o poeta lírico como artista? A resposta não pode estar numa dialética interna à poesia, mas na identidade, reconhecida na Antiguidade, porém esquecida desde então, do poeta e do músico. Nietzsche cita o testemunho de Schiller para quem um “certo estado de alma musical” precede a ideia poética. Poderíamos citar Paul Valéry dizendo do *Cimetière marin*: “Ele nasceu, como a maioria de meus poemas, da presença inesperada no meu espírito de um certo ritmo”, e ainda: “Do que me lembro é de ter tentado manter condições musicais constantes, isto é, que me esforcei para obedecer a cada instante à vontade ou à intenção de satisfazer o sentido auditivo”⁸.

Então a individualidade do poeta lírico se desvanece e, por trás das paixões, dos amores e dos ódios do ser humano, o único sujeito que se exprime musicalmente é Dioniso.

O *eu* do poeta lírico ressoa do abismo do ser: sua “subjetividade” no sentido da estética moderna é ilusão. Quando Arquíloco, o mais antigo lírico grego, declara ao mesmo tempo seu amor frenético e seu desprezo pelas filhas de Licambo, não é sua paixão que dança diante de nós num delírio orgiástico; vemos Dioniso e suas Mênades, vemos Arquíloco, o exaltado submerso no profundo sono da embriaguez – e é então que chega Apolo perto dele e o toca com seu laurel. O encantamento musical dionisíaco do dorminhoco faz então jorrar em torno dele, como num resplendor de imagens, poesias líricas que em seu mais sublime desenvolvimento se tornam as tragédias e os ditirambos dramáticos⁹.

Encontra-se assim justificada a tradição que remonta à Antiguidade e que liga a tragédia e também todo o teatro grego ao culto de Dioniso e a seu cortejo de silenos e de sátiros. A própria etimologia da palavra (canto de bode) já sugere a origem tanto no rito do sacrifício de um bode, como num coro “satírico” de cantores mascarados de bodes. Nietzsche considera como fora de dúvida que a tragédia, no início, não foi mais do que o coro:

No ditirambo estamos diante de um conjunto de atores inconscientes que se consideram uns e outros como transformados. Por esta possessão, o

exaltado dionisiaco se vê como sátiro, *e como sátiro ele contempla o deus*; quer dizer que, por sua transformação, há uma nova visão que ele exterioriza como cumprimento apolíneo de seu próprio estado. Com esta nova visão, é o drama que se estabelece. A partir daí, devemos conceber a tragédia grega como o coro dionisiaco que se descarrega em imagens sempre novas num mundo apolíneo¹⁰.

É isto que Nietzsche chama, no *Nascimento da tragédia*, “o fenômeno originário”¹¹. Este aparecimento fundamental da arte com um significado propriamente metafísico e o simbolismo dos sátiros expressa por analogia a relação da coisa em si e do fenômeno. Por isso não pode tratar-se de uma síntese, menos ainda de uma fusão entre o elemento dionisiaco e o elemento apolíneo que permanecem distintos e reconhecíveis:

Vem daí uma nítida oposição de estilos no interior da tragédia: linguagem, cor, movimento, dinâmica do discurso se distribuem no lirismo do coro dionisiaco e, de outro lado, o mundo onírico apolíneo da cena como em esferas de expressão completamente separadas. Os fenômenos apolíneos nos quais Dioniso se objetiva não são mais “um mar eterno, uma trama mutante, uma vida ardente”, como o é a música do coro; eles não são mais apenas forças sentidas, sem serem materializadas em imagens nas quais o servo inspirado de Dioniso está à busca da proximidade do deus; o que ele fala depois da cena é agora uma figura épica clara e distinta; é Dioniso agora que toma a palavra, não mais por intermédio de forças, mas como herói épico, quase na linguagem de Homero¹².

Note-se bem que as poucas palavras citadas para sugerir as forças dionisiacas não são tomadas de uma tragédia antiga, nem mesmo de uma tragédia moderna, mas provêm de um poema pré-romântico. Novo exemplo de interpretação: é num drama característico do *Sturm und Drang*, do final do século XVIII, que se pode ouvir o eco da música dionisiaca. Mas sobretudo é assim que se encontra estabelecida a relação entre o drama, a ação trágica e o relato épico, cujo exemplo privilegiado é Homero. Ora, Homero opõe-se a Arquíloco como Apolo a Dioniso.

Homero, o velho sonhador, absorto em si mesmo, tipo do artista apolíneo ingênuo, olha com assombro o rosto apaixonado de Arquíloco, o belicoso servo das musas, violentamente arrebatado pela vida¹³.

Se as duas fontes, épica e lírica, podem confluír na representação cênica do herói trágico, o aparecimento de um fenômeno novo, próprio à Grécia, a tragédia propriamente dita, tornou-se possível sob duas condições que convém sublinhar mais do que se costuma fazer. Em primeiro lugar, Dioniso não deixa de ser o herói trágico sob todas as figuras míticas, sob todas as máscaras, tanto a do *Prometeu* de Ésquilo, como a do *Édipo* de Sófocles. Ele é o único a ser verdadeiramente real sob as aparências diversas dos heróis épicos claramente individualizados na epopeia. Não há nada de surpreendente nisto, se nos lembrarmos que o espírito da música se manifesta suscitando uma multiplicidade de imagens e de palavras:

Que força foi esta que libertou Prometeu de seus abutres e transformou o mito em veículo de uma sabedoria dionisíaca? Esta força de Héracles é a força da música que, chegando à sua manifestação suprema na tragédia, é capaz de interpretar o mito dando-lhe uma nova e mais profunda significação¹⁴.

Esta dimensão propriamente trágica da música, nem Hegel, nem Schopenhauer, fascinados pelo debate dramático, conseguiram percebê-la.

De outro lado, o apolinismo não se limita à produção de belas formas, belas imagens plásticas ou verbais; ele constitui uma cultura completa que, em todos os domínios, se esforçou por conter o impulso dionisíaco, a princípio extrínseco à Grécia. Há uma ética apolínea (o “conhece-te a ti mesmo”), uma religião (os deuses luminosos do Olimpo sucedem aos sombrios Titãs), mas também uma música apolínea já presente no mundo homérico.

Se, aparentemente, a música já era conhecida como arte apolínea, no entanto ela não o era, propriamente falando, senão como um desfraldar rítmico, cuja força de criação se desdobrava na apresentação de estados apolíneos. A música de Apolo era uma arquitetura dórica de sons, mas de sons somente indicados como convém à cítara. Anteriormente estava descartado como não apolíneo o elemento que constitui a característica da música dionisíaca, e por conseguinte da música em geral, isto é, a violência

do som, a ondulação unitária do canto e o mundo absolutamente incomparável da harmonia¹⁵.

Há, portanto, todo um jogo de correspondências entre o equilíbrio de uma colunata dórica, a majestade de um friso esculpido ou de uma estátua e o ritmo puramente musical. Nietzsche continuará a contrapor ritmo e harmonia como na lenda grega a cítara do deus Apolo se opõe à flauta do sátiro Mársias. Daí se pode concluir que, seja qual for o triunfo final de Apolo sobre o sátiro, é o cortejo dionisiaco que revela a essência de toda música. Desta associação do elemento apolíneo com o elemento dionisiaco, numa arte como a música, Nietzsche dá um exemplo, ou melhor, um símbolo que pode parecer surpreendente. Ele escolheu uma pintura e não uma composição musical e, além disso, um grande quadro clássico de tema cristão: a *Transfiguração*, última obra de Rafael, isto é, do artista que representava a perfeição da arte para as escolas do século XIX. Na metade deste quadro, Cristo se eleva entre os profetas Elias e Ezequiel. A metade inferior do quadro representa, na sombra do Monte Tabor, uns quinze personagens gesticulando, tomados de violentas emoções, que assistem à cura do jovem sonâmbulo possesso. É tal o contraste entre as duas partes que alguns historiadores da arte chegaram a supor que a parte inferior não era inteiramente da mão de Rafael, mas de seus discípulos, em particular de Jules Romain, sem nenhuma prova a não ser sua incompreensão do significado analógico da última obra-prima: “Aqui temos sob os olhos, no mais elevado simbolismo da arte, o mundo apolíneo da beleza e seu plano de fundo, a terrível sabedoria do sileno, e captamos intuitivamente sua necessidade recíproca”¹⁶.

Sem dúvida é preciso ir mais longe, ainda que Nietzsche não o diga explicitamente: aquele que é transfigurado aqui, sob a imagem de Cristo na glória da ressurreição, não seria em última análise o eterno herói Dioniso?

-
1. *O mundo como vontade e como representação*, cap. 39 dos suplementos. Cf. nosso “Comprender Schopenhauer” onde é citado o texto.
 2. Richard Wagner. *Beethoven* (1870).
 3. *Nascimento da tragédia*, § 16 (final). Fenômeno traduz *Erscheinung*, no sentido kantiano-schopenhaueriano. Manifestação da arte dionisiaca traduz o alemão *Phänomenon*.
 4. *Nascimento da tragédia*, § 1.
 5. Ibid. No fim citação do poema de Schiller “À alegria”, estrofe 5.
 6. *Nascimento da tragédia*, § 6. Grifado por Nietzsche.
 7. Ibid.
 8. Paul Valéry. *Oeuvres* (tomo 1, p. 1.685 e 1.876, Bibliothèque de la Pléiade).
 9. *O nascimento da tragédia*, § 5.
 10. Ibid., § 7.
 11. *Künstlerisch Uerscheinung*, *ibidem*, § 8.
 12. Ibid., § 8. A citação vem do *Fausto*, de Goethe, verso 505.
 13. Ibid. Homero é “poeta ingênuo” no sentido de Schiller.
 14. Ibid., § 10.
 15. Ibid., § 2.
 16. Ibid., § 8.

6

DIONISO FILÓSOFO

Para o filólogo Nietzsche, Apolo e Dioniso são antes de tudo deuses da religião grega antiga, isto é, seres históricos conhecidos por uma multiplicidade de “momentos escritos ou figurados, objetos de ritos complexos e de relatos legendários às vezes contraditórios”. Coloca-se, de início, e isto desde a Antiguidade, a questão da “história” do deus, ou seja, da origem de seu culto, de sua expansão, dos diversos sincretismos, das assimilações e das substituições num mesmo santuário. Em Delfos, o culto de Apolo sucede ao da serpente Píton e é partilhado com o de Dioniso. Cultos locais são absorvidos no culto dos deuses principais e os mitos são elaborados para explicar as novas hierarquias. No caso de religiões que não possuem textos sagrados comparáveis ao “Livro” dos monoteísmos, os mitógrafos, os poetas, em particular os poetas trágicos, tiveram uma liberdade de introduzir variações e sequências aos relatos míticos. Portanto, torna-se impossível dar uma resposta simples à questão do caráter autóctone ou estrangeiro de um deus. É neste sentido que Nietzsche admite, desde as primeiras páginas do *Nascimento da tragédia*, que Dioniso é antes de tudo um deus “oriental”, mas é para distinguir logo de saída “o imenso abismo que separa os gregos dionisiacos dos bárbaros dionisiacos”¹. Só entre os gregos é que o dionisismo pôde tornar-se um fenômeno estético.

Sempre é possível discutir a erudição de Nietzsche, e isto mais ainda porque a documentação histórica se acumula sem cessar. Sem remontar além do século XIX, ele já dispunha de grandes trabalhos

de síntese. Basta citar a *Simbólica* de Creuzer² na qual foi introduzida uma distinção entre o mito e o símbolo.

O que é chamado *força* pela inteligência aperfeiçoada, chama-se *pessoa* na observação primitiva [...]. Este sentido profundo que excita tão vivamente nossa alma não tem outra causa senão a imensa desproporção entre o ser e a forma, a ideia e sua expressão [...]. O espírito, preocupado com as imagens que ele cria para si mesmo, chama a arte em seu socorro e lhe pede emprestadas formas visíveis somente a seus olhos, a suas crenças [...]. É o símbolo divino que alia maravilhosamente a beleza da forma com a sublime plenitude do Ser³.

Quanto ao mito propriamente dito, ele supõe, segundo Creuzer, um desenvolvimento articulado, em particular no relato épico, mas também na teogonia, o mito histórico ou cosmogônico.

Deveríamos citar ainda, entre as fontes, Jules Michelet, cuja *Bíblia da humanidade* era conhecida do círculo wagneriano? Nela estava desenvolvida a oposição entre a lira e a flauta, entre a razão de Apolo e a orgia de Dioniso, no estilo inflamado do historiador decadente, e colocada a serviço de uma vaga ideologia do progresso. É difícil reconhecer aí uma inspiração filosófica que anuncia Nietzsche⁴. Charles Andler insiste num livro de Jules Girard, *O sentimento religioso na Grécia de Homero a Ésquilo*, publicado em 1869, mas nunca afirmou que Nietzsche o tenha lido. É verdade que esta obra revela a oposição essencial entre o sentimento da harmonia e o sentimento da vida, entre Apolo e Baco; e ele mostra a exaltação própria ao culto de Baco na origem da tragédia. Pode haver, é claro, convergência nos resultados da pesquisa filológica. Mas é evidente que para J. Girard a história do sentimento religioso da Grécia arcaica é inteiramente comandada por um princípio de harmonia e de progresso moral, cujas primeiras manifestações ele tenta encontrar na origem da civilização. É com esta interpretação tradicional que Nietzsche vai romper, e esta ruptura é de ordem filosófica e até metafísica, longe de prolongar os resultados adquiridos da ciência filológica.

Em Nietzsche, os deuses Apolo e Dioniso não são os nomes de categorias estéticas que eles poderiam sintetizar. Se eles são simbólicos, não o são apenas de atividades artísticas humanas, mas primeiramente das próprias forças da *natureza artista*:

Até o momento, tratamos do elemento apolíneo e de seu oposto, o elemento dionisíaco, como potências artistas que surgem da própria natureza, sem intermédio do homem artista; é nelas que a natureza satisfaz imediata e diretamente suas necessidades de arte: de um lado, como um mundo de sonho cuja realização não tem relação com o nível intelectual ou a formação artística do indivíduo e, de outro lado, como a realidade totalmente delirante que não cuida bastante do indivíduo, mas busca antes aniquilar o indivíduo, torná-lo livre numa impressão de unidade mística. Em comparação com as tendências da natureza para a arte, o artista humano não passa de um imitador⁵.

Nietzsche retoma aqui, sem dúvida, a expressão de Aristóteles, da arte como “imitação da natureza” que se manteve até os nossos dias no centro de todas as discussões em estética, aliás com as interpretações mais diversas e muitas vezes mais opostas, tanto da noção de *imitação* como de *natureza*. De fato, Nietzsche tira quase todo significado da argumentação tradicional, porque, se o homem artista não passa de um intermediário para o poder artista da natureza, se ele é apenas penetrado como indivíduo pelo poder criador, será preciso dizer que é Apolo que esculpe ele mesmo sua própria estátua.

Aqui não somos tanto remetidos à estética própria de Schopenhauer como à sua metafísica da vontade. Na “realidade da embriaguez”, é preciso reconhecer o ser mesmo, o em si que se afirma absolutamente sem fim e sem razão, e que experimentamos em nós mesmos como vontade una, além de todas as individualidades e de todos os fenômenos particulares; é mais fácil ainda reconhecer no mundo do sonho o mundo dos fenômenos segundo Schopenhauer. Em síntese, a natureza como artista dionisíaca e como artista apolínea é simplesmente o *mundo como*

vontade e como representação. Contudo, apesar das referências precisas, Nietzsche já se afasta consideravelmente de Schopenhauer no *Nascimento da tragédia* em dois pontos pelo menos. Por um lado, ele reduz a negação da vontade por ela mesma a uma negação do princípio de individuação; e nisto ele wagneriza como já vimos acima. Por outro lado, identificando o ser em si com a vontade de viver, ele torna possível uma exaltação, uma alegria dionisiaca. Desde os primeiros textos de Nietzsche começa portanto uma subversão da metafísica de Schopenhauer: uma ontologia do pior dos mundos possíveis que tem tão somente o necessário para subsistir, é substituída por uma ontologia da superabundância, incluindo tanto a alegria dionisiaca como os terrores titanescos.

Por curtos instantes, nós somos realmente o próprio ser originário, sentimos sua sede inextinguível, sua volúpia de existir; o combate, o tormento, o aniquilamento dos fenômenos parece-nos então uma necessidade com a superabundância das inúmeras formas de existência que se comprimem e se acotovelam para viver; com a fecundidade inesgotável da vontade universal; o aguilhão furioso dos tormentos nos transpassa no mesmo instante em que de alguma forma nos fazemos um com a imensa volúpia originária da existência, em que esperamos a indestrutibilidade e a eternidade desta volúpia no êxtase dionisiaco. Apesar do terror e da piedade, somos viventes bem-aventurados, não como indivíduos mas como o vivente *único* com o qual estamos em vias de fundir-nos na volúpia de gerar⁶.

Passagem surpreendente que retoma Schopenhauer para subvertê-lo melhor. Assim “a indestrutibilidade de nosso ser em si” está no título de um capítulo do *Mundo* no qual é citada a famosa fórmula de Spinoza: “Sentimos e experimentamos que somos eternos”. Mas ao mesmo tempo a metafísica schopenhaueriana é refutada com o “contrassenso” wagneriano sobre a vontade universal. Para o pessimismo de Schopenhauer, a volúpia de gerar não é mais do que a pior das ilusões, aquela que oculta que a vida no fundo é sofrimento e que vivente e bem-aventurado são termos contraditórios. O tema da “justificação do mundo” presente em todo o *Nascimento da tragédia*,

já uma justificação “além do bem e do mal”, anuncia um novo pessimismo que o *Ensaio de autocrítica*, que serve de prefácio à terceira edição de 1881, chamará de “pessimismo da força”. A descoberta do dionisismo não pode inscrever-se no dualismo fundamental do *Mundo como vontade e como representação*; isto é, no estrito idealismo transcendental sempre reivindicado por Schopenhauer. Mas então, além desse idealismo, o que se torna a oposição entre o deus da aparência e o deus do ser originário? Será que ela vai desvanecer-se com a distinção metafísica entre o fenômeno e o em si? Nietzsche sempre a manteve e no *Crepúsculo dos ídolos* o apolíneo e o dionisíaco se tornam explicitamente “dois modos de embriaguez”. Mas:

A embriaguez apolínea mantém excitado antes de tudo o olho, e ele retém uma força de visão. O pintor, o escultor e o poeta épico são visionários por excelência. No estado dionisíaco, ao contrário, é o conjunto do sistema dos afetos que é excitado e exacerbado até descarregar simultaneamente todos os seus meios de expressão e fazer surgir ao mesmo tempo toda a sua força de representação, de imitação, de transfiguração, de transformação, toda espécie de mímica e de comédia⁷.

Doravante, a própria música não será mais do que uma nova especialização para o sentido da audição. Esteticamente pelo menos, a relação do dionisíaco e do apolíneo é a do todo com a parte, de um aspecto da sensibilidade com seu sistema inteiro. Convém lembrar que já Schopenhauer subordinava o intelecto à vontade, como o cérebro ao conjunto do organismo. Seja como for, é preciso fixar que o abandono da interpretação metafísica e a passagem a uma linguagem psicofisiológica não suprime a distinção entre os elementos dionisíacos e apolíneos, sem a conjunção dos quais o nascimento da tragédia teria sido impossível.

No momento em que nos despedimos da metafísica schopenhaueriana, ou pelo menos de sua linguagem, ainda que com ela deva ser reinterpretada toda a filosofia ocidental a partir de uma filiação grega jamais totalmente esquecida, onde estamos nós? A

descoberta do dionisismo está no fim de uma longa busca do mais elevado tipo de humanidade, até na Grécia arcaica de Heráclito e não mais na Grécia Clássica de Platão e de Aristóteles. Mas o Dioniso grego, característico da vontade propriamente grega, aquele cuja imagem una e múltipla é o herói trágico, não é ou não é mais o Dioniso bárbaro. Na sua união com Apolo, ele deu origem simultaneamente à tragédia e à filosofia dos pré-socráticos. Pelo jogo das correspondências que ele está acostumado a fazer entre o mais antigo e o mais recente, Nietzsche se pergunta se não é ele mesmo o primeiro filósofo trágico, o sucessor direto dos pré-socráticos:

Neste sentido tenho o direito de me considerar como o primeiro *filósofo trágico* – isto é, o extremo oposto, o *antípodo* de um filósofo pessimista. Antes de mim, não houve esta transposição do dionisíaco numa atitude filosófica; a *sabedoria trágica* faz falta – Eu mesmo fui buscar indícios dela entre os grandes filósofos gregos, os de dois séculos *antes* de Sócrates. Restava-me uma dúvida a respeito de *Heráclito* junto de quem me sinto melhor; mais à vontade do que em nenhum outro lugar. A afirmação da impermanência e do *aniquilamento*, a decisão em favor de um filósofo dionisíaco, o consentimento com a contradição e a guerra, o *dever*, a recusa da própria noção de “*ser*” – em tudo isso devo reconhecer, no que foi pensado até agora, em todas as circunstâncias, o que esteve mais próximo de mim⁸.

Mais uma vez, aqui não foi introduzida nenhuma perspectiva histórica, propriamente falando: o pensamento de Nietzsche revela e esclarece a perspectiva de Heráclito assim como o pensamento présocrático da época trágica é revelado e esclarecido por ela. Em múltiplas figuras, só há um único filósofo trágico, o próprio Dioniso. Pois, por mais surpreendente que possa parecer, os deuses também filosofam; pelo menos é isto que Nietzsche pensa poder admitir nas últimas páginas de *Além do bem e do mal*. Pois ele conversou com Dioniso, o deus que “tenta” no duplo sentido de tentativa e de tentação:

Foi isto que ele me disse um dia: “Eventualmente, eu amo os humanos – fazendo alusão a Ariadne que estava presente. O homem é um animal agradável, corajoso, engenhoso; ele não tem igual na Terra e, mesmo nos

labirintos, ele consegue achar seu caminho. Eu sou bom para ele, penso muitas vezes como poderei fazê-lo progredir e torná-lo mais forte, mais malvado, mais profundo do que ele é”. – “Mais forte, mais malvado, mais profundo?”, perguntei apavorado. Sim, confirmou ele, “mais forte, mais malvado, mais profundo e também mais belo” – e neste momento o deus tentador sorriu seu meio-sorriso alciônico, exatamente como se tivesse dito uma encantadora amabilidade⁹.

Devemos ver neste texto, redigido e publicado em plena lucidez, apenas a utilização metafísica de um mito clássico que, aliás, teria sido singularmente modificado? Pelo menos ele permite compreender melhor e julgar por assim dizer menos insensato que, nas suas últimas cartas, Nietzsche se tenha identificado com Dioniso e que se tenha dirigido a Cosima Wagner sob o nome de Ariadne. A mesma identificação com Dioniso aparece nos *Ditirambos de Dioniso*, preparados para a impressão nos primeiros dias de 1889, e que são na maioria uma retomada dos “Cantos de Zaratustra”. Através da filosofia de Nietzsche, em última análise quem fala é o deus Dioniso.

Será que se pode afirmar, depois de *Além do bem e do mal*, que Dioniso não passa de um símbolo, uma espécie de alegoria segundo a terminologia de Creuzer, primeiro a da criação musical, até o momento de sê-lo da vontade de poder ou mesmo do eterno retorno? Falar aqui de símbolo é muito fácil para quem quer manter à distância o pensamento de Nietzsche e evitar o questionamento de suas próprias convicções e crenças. Mesmo que a figura de Dioniso seja categoria estética, princípio metafísico ou expressão da vida cósmica, ela não deixa de ser enriquecida e precisada por oposições sucessivas entre o Dioniso bárbaro e o Dioniso grego, entre o Dioniso grego e Apolo, entre o dionisismo e o socratismo, e enfim entre o deus pagão e o deus cristão. A última seção de *Ecce homo* intitulada: “Por que sou um destino” termina numa frase que resume todo o último parágrafo: “Será que fui compreendido? Dioniso contra o Crucificado”¹⁰.

Mas Nietzsche sabe que dificilmente será compreendido, mesmo por seus amigos para os quais o ateísmo é evidente, como foi para o jovem Nietzsche: “Pois, como me foi revelado, vocês não creem facilmente em Deus nem nos deuses”¹¹. Um fragmento de maio-junho de 1888 diz: “O próprio Zarathustra, é verdade, é simplesmente um velho ateu: não acredita nos antigos nem nos novos deuses. Zarathustra diz que *creria*, mas ele não *crerá*... Que ele seja bem compreendido”¹². Aqui Nietzsche se refere à primeira parte de *Assim falava Zarathustra*: “Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar”¹³. Dioniso filósofo com quem Nietzsche conversa em *Além do bem e do mal* não é aquele deus de pés ligeiros? No fragmento que acabamos de citar é exatamente dele que se trata:

E como são numerosos os novos deuses ainda possíveis! Em mim mesmo em quem o instinto religioso, isto é, *formador* de deuses, se torna às vezes vivo de modo intempestivo, com que diversidade e variedade o divino se revelou a mim! Algo de tão extraordinário já me aconteceu nesses instantes fora do tempo que sobrevêm na nossa vida como se caíssem da Lua, quando já não se sabe absolutamente que idade se tem e que juventude ainda nos restará... Não duvidaria que houve numerosos gêneros de deuses... Não faltam aqueles aos quais não se deve recusar um certo alcionismo, uma certa ligeireza... ter pés ligeiros talvez seja característico do próprio conceito de deus¹⁴.

Mas será que se representa o Deus cristão dançando? Ou caberia representá-lo rindo?¹⁵ Mais uma vez é Dioniso que devemos reconhecer na criança divina jogando dados, longínqua imagem heraclitiana. Uma teologia cristã certamente não pode fazer da Criação o jogo de uma criança. Os comentaristas tentaram encontrar o simbolismo dessas representações; segundo Gilles Deleuze: “A dança afirma o devir e o ser do devir; o rir, a risada, afirmam o múltiplo e o uno do múltiplo; o jogo afirma o acaso e a necessidade do acaso”¹⁶. Mas isto seria sistematizar demais, sem dúvida; e *Zarathustra*, quando substitui a Criação bíblica pelo “céu da

contingência, o céu da inocência, o céu do acaso, o céu do capricho”, mistura a dança e o jogo.

Pode haver nisso um pouco de sabedoria, é verdade; mas aqui está a certeza divina que encontrei em todas as coisas; é com os pés do acaso que elas preferem – dançar!

Ó céu sobre minha cabeça, céu puro, céu alto! A pureza aos meus olhos é que não há mais eternas aranhas, eternas teias-de-aranha da razão.

É que tu me apareces como uma pista de dança para os acasos divinos, como uma mesa de jogo divina para os dados divinos e os divinos jogadores de dados...¹⁷.

Quando “todas as coisas” preferem *dançar* com os pés do acaso, é que se trata exatamente de uma cosmologia, em contraste com a vontade do Criador bíblico, racionalizado pela teologia e pela metafísica. Nietzsche já havia notado isso ao comentar o famoso fragmento de Heráclito sobre “Isto não é um orgulho culpável, é o instinto de jogo incessantemente despertado que apela para o dia dos mundos novos”¹⁸.

Pois o riso reúne em si toda a maldade do mundo, mas santificada e libertada por sua própria felicidade e se o alfa e o ômega de minha sabedoria é que tudo que pesa deve tornar-se mais leve, todo corpo tornar-se dançarino, todo espírito tornar-se ave – está efetivamente aqui o alfa e o ômega de minha sabedoria¹⁹.

Observe-se a característica que se dá aqui ao riso cuja maldade fundamental não é negada, mas superada “pela própria felicidade”²⁰.

Note-se também a frequência das alusões de Nietzsche à lenda do pássaro alcião que faz seu ninho nas profundezas das ondas e amaina as tempestades. Alciônica é a sabedoria que supera a infelicidade trágica sem desconhecê-la nem negá-la. O deus terrível, o deus cruel, o deus destruidor é também o deus risonho, o deus que ri com um riso “sobre-humano e novo”. A famosa fórmula “Deus está morto” à qual se reduz com muita frequência o pensamento de Nietzsche sobre a religião não pretende abolir todo sentido do divino, ela não

anuncia a inconsistência de toda crença, mas anuncia a possibilidade, além do deus cristão, de um retorno de Dioniso. Esta ou aquela crença pode ser abolida. Mas poderíamos refutar o instinto religioso? Nietzsche teve muitas vezes citada esta fórmula: “no fundo, só o deus *moralé* refutado”. Não devemos entender que Nietzsche propunha uma reconstituição, seja lá qual for, de um neopaganismo como foi tentado às vezes no fim do século XIX; é exatamente de uma filosofia que se trata, de uma filosofia trágica da qual a Antiguidade talvez só tenha conhecido um breve esboço, de uma filosofia que não poderia negar o divino (*theion*), sem desconhecer a própria vida, de uma filosofia sem teologia, mas não sem “theiologia”.

É aqui que situo o Dioniso dos gregos: a aquiescência religiosa à vida, à vida em sua totalidade, sem nada dela reviver ou suprimir (Tipicamente, o ato sexual evoca profundidade, mistério, respeito). Dioniso contra o crucificado: eis aí a oposição.

Não é uma diferença quanto ao martírio deles – mas este martírio tem um outro sentido. A própria vida, sua eterna fecundidade e renovação, supõe o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente” causam objeção contra a vida e trazem condenação contra ela. É fácil entender: o problema é o sentido do sofrimento, isto é, se ele tem um sentido cristão ou um sentido trágico. No primeiro caso, ele deve ser o caminho que leva a uma existência santificada; no segundo caso, a existência é considerada como *suficientemente santificada* para justificar uma monstruosidade de sofrimento. O homem trágico consente até mesmo no sofrimento mais agudo; ele é suficientemente forte, rico, bastante divinizante para isso; o cristão renega até mesmo a sorte mais feliz na terra: ele é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda com toda forma de vida. O deus na cruz é uma maldição lançada sobre a vida, uma advertência para livrar-se dela; – Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: ele renascerá eternamente e voltará sempre da destruição²¹.

1. *Nascimento da tragédia*, § 2. 88

2. G.F. Creuzer (1771-1858), professor na Universidade de Heidelberg onde fundou o seminário de filologia. Sua *Simbólica e Mitologia dos antigos povos e em particular dos gregos* foi publicada em 1810-1812. A obra foi traduzida e “refundida” em francês a partir de 1823, sob o título “Religions de l’Antiquité”, por J.D. Guigniault, um amigo de Victor Cousin.

3. Tomo 1 da tradução, Introdução, p. 25-26.
4. Cf. a biografia de C.P. Janz. *Nietzsche*, tomo 1, p. 362-393.
5. *Nascimento da tragédia*, § 2. Para designar a atividade produtiva, preferimos a forma adjetiva “artista”, e não artística.
6. *Ibid.*, § 17.
7. *Crepúsculo dos ídolos*. “Divagações de um inatual”, § 10.
8. *Ecce homo*. “O nascimento da tragédia”, § 3.
9. *Além do bem e do mal*, § 295.
10. *Ecce homo*. “Por que sou um destino”, § 9.
11. *Além do bem e do mal*, § 295.
12. *Fragments posthumes* 17 [5], tomo XIV, p. 273, maio-junho de 1888.
13. *Zarathustra*, I, “Do ler e escrever”.
14. *Além do bem e do mal*, § 294. Não usamos aqui maiúscula para “deus”.
15. Baudelaire observou bem que, numa cultura cristã, é inconcebível e blasfematório que Deus seja representado rindo (*Curiosités esthétiques*, le rire).
16. G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie* (últimas linhas antes da conclusão).
17. *Zarathustra*, III, “Antes da aurora”.
18. *A filosofia na época trágica*.
19. *Zarathustra*, III, “Os sete selos”. Conforme o apocalipse de João: “Eu sou o alfa e o ômega, diz o Senhor Deus. Aquele que é, que era e que vem, o Todo-Poderoso”. Convém comparar com as banalidades habituais sobre o efeito moralizador do riso (por exemplo Bergson. *Le rire*).
20. **20.** *Gaia ciência*, § 294.
21. *Fragments posthumes* 14 [89], tomo XIV, p. 63 (primavera de 1888).

PARTE II

A crítica genealógica

O PESSIMISMO DA FORÇA

Quando Nietzsche publicou, em 1886, uma nova edição de *O nascimento da tragédia no espírito da música*, precedeu-o de um *Ensaio de autocrítica*, enquanto só acrescenta “prólogos” às reedições de *Humano, demasiado humano*, *O andarilho e sua sombra*, *Aurora* e *Gaia ciência*, o que parece indicar que o primeiro livro publicado ainda é o único que precisa de alguns retoques. De outro lado, o título passa a ser agora apenas *Nascimento da tragédia*, mas acompanhado de um subtítulo “Os gregos e o pessimismo”¹. O próprio termo pessimismo fora introduzido na filosofia por Schopenhauer e espalhou-se rapidamente nos meios intelectuais na segunda metade do século XIX, com a metafísica da vontade. Schopenhauer havia reconhecido a tragédia exatamente como a obra de arte do pessimismo:

O que dá ao trágico, seja ele qual for, sob qualquer forma que ele apareça, um autêntico impulso para o sublime, é o conhecimento que ele suscita de que o mundo e a vida não podem procurar nenhuma verdadeira satisfação, e por conseguinte não merecem que nos apeguemos a eles; é nisto que consiste o espírito trágico; ele leva portanto à resignação².

Mas será que esse pessimismo schopenhaueriano, esse “resignacionismo” como diz Nietzsche, era exatamente aquele que resultava das análises do trágico dionisíaco? Não existe um pessimismo completamente diferente na cultura dos antigos gregos? Existe um pessimismo da força? Será que existe uma tendência intelectual para o que a existência tem de *duro*, de terrível, de mau, que provém do bem-estar, da saúde exuberante, até mesmo da

plenitude dessa existência?”³Eis a pergunta que o ensaio crítico coloca para uma nova leitura do *Nascimento da tragédia*.

Um fragmento do outono de 1887 dá uma explicação esquemática do recuo crítico tomado de Nietzsche sobre seu primeiro livro:

Por volta de 1876, tive medo de ver *comprometido* tudo que eu quis até aqui quando compreendi o que se seguiria daí em diante com Wagner: eu estava tão fortemente ligado a ele pelos laços de uma profunda unidade de necessidades, pelo reconhecimento, porque ninguém podia substituí-lo e eu via um vazio absoluto diante de mim.

Na mesma época eu tinha a impressão de estar *preso* na filologia e na minha atividade de ensino – o pior que podia acontecer na minha vida de trabalho – eu não sabia como sair desta situação e estava cansado, esgotado.

Na mesma época compreendi que minha tendência era contrária ao que queria Schopenhauer: uma *justificação da vida*, mesmo no que ela tem de mais aterrador, de equívoco, de enganador. Pois bem, para isto eu tinha em mãos a formação *dionisíaca*.

Que o “em si das coisas” fosse necessariamente bom, feliz, verdadeiro, único, a interpretação de Schopenhauer do em si enquanto vontade tinha dado um passo essencial em sua refutação; todavia ele não se tinha dado conta de que esta vontade devia ser *divinizada*; ele permanecia indeciso e suspenso ao ideal moral cristão. Schopenhauer estava ainda de tal modo sob o domínio dos valores cristãos que, se a coisa em si não fosse mais um “deus” para ele, ele a via necessariamente como má, estúpida, absolutamente condenável. Ele não compreendia que pudesse haver modos infinitos de ela poder ser outra, e até de poder ser deus⁴.

É preciso sublinhar que este texto é bem pouco favorável a uma divisão do pensamento de Nietzsche em três períodos. Alguma coisa de decisivo passou-se, certamente, por volta de 1876, no pensamento do autor; ele não fala mais em termos de evolução, mas da libertação de um “instinto”, de uma necessidade intelectual entravada por um triplo laço: o da relação com Wagner e com sua obra, o de seu trabalho e da escolha de sua formação que, como diz aqui, curiosamente, foi fortuita, e o da metafísica schopenhaueriana incapaz de elevar-se acima dos valores cristãos. Notemos que esses três vínculos enlaçados constituem precisamente as circunstâncias

nas quais foi escrito o *Nascimento da tragédia*, e que não foram tão fortuitas como Nietzsche parece dizer, sem dúvida para justificar seu abandono do ensino. Ele toma consciência de que seu pensamento não pode afirmar-se a não ser além do rigor filológico sobre o qual ele se apoiou primeiramente, além da mística wagneriana que havia acompanhado e apoiado de início sua pesquisa, além da crítica da coisa em si kantiana, crítica que Schopenhauer deixou a meio-caminho. *Ecce homo* faz a respeito um comentário: “É habilidade minha ter sido muitas coisas e em muitos lugares, a fim de poder tornar-me um – a fim de poder chegar à unidade”.

Portanto, aqui a autocrítica é autoafirmação. A questão do pessimismo da força já fora levantada, implicitamente, no *Nascimento da tragédia* e Nietzsche já dispunha da resposta com a formulação do dionisismo. A própria oposição entre Dioniso e o Crucificado está implícita aqui, como em vácuo, no silêncio quase completo sobre o cristianismo. Schopenhauer ateu, Schopenhauer fascinado pelo *nirvana* búdico é de fato o Schopenhauer demasiado cristão, denunciado pelo *Crepúsculo dos ídolos*:

Ele interpretou sucessivamente a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade e a tragédia como fenômenos derivados da *negação* ou da necessidade de negação da “vontade” – foi esta a maior falsificação que houve na história, à exceção do cristianismo. Examinando mais de perto, ele é, neste sentido, o herdeiro da interpretação cristã; somente o que o cristianismo *rejeitava*, os grandes fatos da cultura da humanidade, ele soube aprová-los num sentido cristão, aliás, niilista⁵.

Ele não está pronto para afirmar um pessimismo da força; ele não ousou reconhecer o divino numa vontade em si que condenava a “moral absoluta” do cristianismo. Ele havia fundado o pessimismo metafísico, invertendo a *Teodiceia* de Leibniz: se o mundo não é o melhor dos mundos possíveis, se ele é, ao contrário, o pior dos mundos possíveis, então a ideia de Deus não pode mais ser

justificada. Mas ele parou aí e não conseguiu compreender que agora o que devia ser justificado era a vontade em si, a vontade de vida com tudo o que ela comporta de sofrimento e de crueza:

O pessimismo da força de que falamos também acaba numa teodiceia, isto é, num sim absoluto dito ao mundo – aliás alegando as razões pelas quais anteriormente lhe havia sido oposto um não – e de tal sorte que o mundo é concebido como a *realização efetiva do mais elevado ideal possível*⁶.

Percebe-se a que se reduz o período do pretenso “pessimismo estético” na obra de Nietzsche. A noção de pessimismo da força, já implícita no *Nascimento da tragédia*, declara agora uma oposição decisiva, definitiva, ao pessimismo moral, metafísico do próprio Schopenhauer, aliás sempre considerado, e sem contradição, como o “último alemão notável que seja um acontecimento europeu”⁷. Mas nenhuma das obras publicadas de Nietzsche é, propriamente falando, schopenhaueriana. A terceira *Consideração intempestiva*, intitulada “Schopenhauer educador”, não trata da doutrina mas da existência do filósofo, da independência do pensador, exemplo de liberdade de espírito:

Este escrito oferece um inestimável ensinamento, mesmo quando se admite que aqui quem toma a palavra não é, no fundo, “Schopenhauer educador” mas seu oposto, “Nietzsche educador”⁸.

Seu oposto deve-se entender aqui como a afirmação da vida, mantendo ao mesmo tempo as análises do pessimismo radical e até aprofundando-as. Nada é mais característico a este respeito do que o bem fundado *antidarwinismo* de Nietzsche; não poderíamos reduzi-lo a uma incursão mais ou menos feliz do filósofo no domínio das ciências naturais. Era preciso escolher simplesmente entre um neodarwinismo e um neolamarckismo? Não devemos esquecer que a interpretação mais difundida do nietschismo faz dele a apologia do direito do mais forte e o associa a um darwinismo social para o qual a condição de todo progresso está na concorrência vital, social, econômica e até mesmo sexual. Este tema valeu a Nietzsche tanto a

aprovação cínica dos “realistas”, como a reprovação indignada dos “humanistas”. Mas os pseudonietzschistas se resguardam muito bem de declarar que o preceito “sede duros!” não promete nenhuma vitória certa; ora, para Nietzsche são os fracos, os doentes, os medíocres os mais aptos ao triunfo na luta pela vida.

Coloca-se na conta da luta pela vida a morte dos seres fracos e a sobrevivência dos mais fortes e dos mais dotados; por conseguinte supõe-se *um crescimento contínuo na perfeição dos seres*. Nós temos, ao contrário, a certeza de que, na luta pela vida, o acaso favorece tanto os fracos como os fortes; que a esperteza, a astúcia, supre muitas vezes a força com vantagem; que a *fecundidade* das espécies está numa relação notável com as *chances de destruição*... Atribui-se à *seleção natural* metamorfoses ao mesmo tempo lentas e infinitas; ousa-se acreditar que cada vantagem é hereditária e se exprime sempre com mais força nas gerações sucessivas (enquanto a hereditariedade é tão caprichosa...); leva-se em consideração as adaptações bem-sucedidas de alguns seres a condições de vida bem particulares e explica-se que elas são adquiridas pela *influência do meio*.

Mas não se encontra em parte alguma exemplos de uma *seleção inconsciente* (jamais, em tempo algum!). Os indivíduos mais disparatados se unem, os extremos se misturam na massa. Tudo concorre para a perpetuação de seu tipo; seres que têm sinais externos de uma proteção contra determinados perigos, não os perdem quando estão num meio ambiente em que vivem sem perigo... Quando eles habitam lugares onde seu aspecto externo deixa de dissimulá-los, eles não se modelam absolutamente ao meio.

Exagerou-se a seleção dos mais belos de uma maneira que vai além do instinto de beleza de nossa própria raça. Nos fatos, o ser mais belo se acopla com criaturas degeneradas, o maior com o menor. Quase sempre vemos os machos e as fêmeas aproveitar-se de cada encontro fortuito e eles nunca se mostram tão preocupados com a escolha. Quanto à modificação pelo clima e alimento, ela é na verdade indiferente. Não há forma de transição.

Afirma-se que os seres se desenvolvem por crescimento. Isto carece de fundamento. Cada tipo tem seus limites além dos quais não há nenhum desenvolvimento. Dentro dos limites é a absoluta regularidade⁹.

Como é comum em Nietzsche, refutar é interpretar, ou melhor, explicar uma interpretação e dar-lhe uma interpretação inversa. Teses como a do crescimento contínuo na perfeição dos seres, a seleção natural, a escolha inconsciente do parceiro na geração perdem todo fundamento nos fenômenos vitais e não passam de

hipóteses tão imaginárias como os pretensos fatos que elas invocavam como provas. Desde sua publicação em 1859, o livro de Darwin, *Da origem das espécies por meio da seleção natural ou da luta pela vida na natureza*, deu lugar a inúmeras polêmicas ao mesmo tempo científicas, filosóficas e sobretudo morais, religiosas e até políticas, que se tornaram mais vivas ainda pela publicação de *A descendência do homem e a seleção natural*, em 1871. Já a afirmação da ideia de *evolução* bem antiga e que não pertence a Darwin, abalou muitas certezas adquiridas, como também crenças: “Não podemos arguir que a bela articulação de concha bivalve foi feita por um ser inteligente, como o homem fez a dobradiça das portas”¹⁰.

O que estava em questão não era tanto a evolução, como a explicação “científica” apoiada numa teoria de conjunto. Enquanto Schopenhauer recusava um evolucionismo que ele julgava metafisicamente contrário à idealidade do tempo, Nietzsche inscreve de saída a evolução em sua concepção do devir. Sem ser naturalista, ele adquiriu informações importantes, ainda que livrescas, em ciências naturais onde os trabalhos, alemães em particular, eram então consideráveis. Mas ele quase não se refere a observações ou experimentações precisas e retoma na maioria das vezes, nos fragmentos de 1888, objeções que já constam em Schopenhauer. Parece que Nietzsche conheceu primeiramente o darwinismo na exposição feita pelo neokantiano Lange. *A História do materialismo* (1869) consagra-lhe um capítulo bem longo com o título “Darwinismo e teleologia” no tomo II intitulado “O materialismo desde Kant”. É curioso constatar que Lange descreve o darwinismo em termos schopenhauerianos, enquanto que Schopenhauer em *O mundo* (2. ed., 1844) ou em *A vontade na natureza*, não podia conhecer o darwinismo, mas apenas referir-se ao transformismo de Lamarck.

A rivalidade por uma porção de terra, o sucesso ou fracasso na busca e o aniquilamento da vida do outro determinam a extensão das plantas e dos

animais de toda espécie [...]. Para a natureza, a produção exuberante e a destruição dolorosa são apenas duas forças que agem em sentido contrário e tentam equilibrar-se [...] Mesmo no plano intelectual, o método da natureza parece ser entregar-se à decadência e ao desespero dos milhares de espíritos igualmente dotados, igualmente ambiciosos, para formar um único e mesmo gênio que deve seu pleno desabrochar a uma combinação de circunstâncias favoráveis. A compaixão, a mais bela flor dos organismos terrestres, não chega a eclodir a não ser em pontos isolados e, mesmo para a vida da humanidade, ele é muito mais um ideal do que uma das molas da vida ordinária¹¹.

Este Darwin leu muito Schopenhauer, o que aliás não é historicamente impossível. É ainda a Lange que devemos atribuir, no fragmento citado de 1888 (ou seja quase 20 anos depois da primeira edição de Lange) a insistência no limite das espécies e na recusa das formas intermediárias, muito mais diretamente do que a sábios trabalhos de naturalistas. Subsiste ainda o mais característico, talvez: a adaptação ao meio supõe primeiro um impulso interno ao organismo, uma “vontade” formadora dos órgãos, antes de toda seleção pelas circunstâncias externas. Nessas condições, será que deveríamos falar de um lamarckismo de Nietzsche? Ele não cita o nome de Lamarck e nem podia conhecê-lo, a não ser pelo que Schopenhauer reteve explicitamente dele.

Por volta dos anos 1870, as discussões em torno do darwinismo tornaram-se muito confusas. O darwinismo apareceu sem tardar como a destruição científica do relato bíblico da criação, uma vitória decisiva do espírito positivo sobre o espírito teológico, uma revanche ao processo de Galileu! Mas ele autorizava sobretudo o retorno a uma filosofia da natureza desacreditada desde os sistemas românticos. Os sábios naturalistas tentaram em vão defender-se, abstiveram-se um tanto de generalizar e extrapolar hipóteses científicas em sistematizações metafísicas, na maioria das vezes materialistas ou ainda panteístas, então inspiradas em Spinoza e Goethe. Vamos citar apenas como exemplo o monismo de Haeckel (*História da criação dos*

seres organizados de acordo com as leis naturais, 1868)¹² que foi célebre em toda a Europa. É muito difícil relacionar o que Nietzsche chama “darwinismo” com uma teoria filosófico-científica não muito precisa. Quanto ao darwinismo do qual ele se vale, parece opor-se ao mesmo tempo ao otimismo teórico da maioria dos evolucionismos e ao pessimismo schopenhaueriano cuja concepção metafísica da formação das espécies não é, aliás, um evolucionismo. Se nos lembrarmos que o tema da luta universal é um heraclitismo bem antes de ser um darwinismo, somos levados a concluir que o antidarwinismo não tem outro significado senão o de um pessimismo da força no domínio das ciências naturais, domínio que inclui os “destinos da humanidade” nas próprias palavras dos darwinistas.

Quando considero os grandes destinos da humanidade, o que mais me surpreende é ter sempre diante dos olhos o contrário do que hoje Darwin e sua escola veem e querem ver: a seleção em favor dos mais fortes, dos mais bem-sucedidos da espécie. É precisamente o contrário do que é palpável: o desaparecimento dos acasos felizes, a inutilidade dos tipos superiormente bem-sucedidos, o irresistível domínio dos tipos médios e até dos *submédios*. Uma vez colocado que não foi demonstrada nenhuma razão de que o homem seja uma exceção entre as criaturas, sou levado a julgar que a escola de Darwin enganou-se em todos os sentidos¹³.

Darwin não hesitou em generalizar e transpor para a natureza práticas como as da seleção, propriamente humanas; Nietzsche argumenta aqui ao inverso, isto é, do homem ao conjunto das espécies animais. O antidarwinismo não consiste em opor uma observação de um naturalista a uma outra observação, mas opor o que o darwinista *quis ver* ao que ele *não quis ver*. Em suas numerosas leituras científicas, Nietzsche não buscava, como Schopenhauer, uma confirmação direta de suas teses filosóficas, mas “fatos” a interpretar e a reinterpretar segundo o que o sábio *quis ver*.

A chave desta interpretação é uma noção que só apareceu claramente na *Genealogia da moral*, a da vontade de poder, que se tornou célebre pelo título escolhido para a principal publicação

póstuma. O fragmento de 1888 que acabamos de citar prossegue abruptamente:

Esta vontade de poder, na qual reconheço a característica e a razão última de toda mudança, coloca à nossa disposição o meio de saber por que a seleção, quando ela tem lugar, não é favorável às exceções, aos acasos bem-sucedidos; os mais fortes, os mais aptos a vencer são fracos quando têm contra eles os instintos organizados dos rebanhos ou bandos, os fracos induzidos ao medo e seu número. O aspecto geral do mundo dos valores mostra a meus olhos que, nos valores superiores que são propostos hoje à humanidade, não são os acasos que vingaram os melhores tipos de seleção que levam vantagem; mas antes os tipos de *decadência* – talvez não haja nada de mais interessante no mundo do que este espetáculo *não desejado*¹⁴.

Retenhamos pelo menos isto: a noção de vontade de poder é introduzida em primeiro lugar como princípio de explicação da *decadence* (Nietzsche utiliza a palavra em francês). Pode-se ler no prefácio do *Caso Wagner*: “O que me preocupou mais profundamente foi de fato o problema da decadência”.

1. *Griechentum und Pessimismus*. Deveríamos traduzir “Grecismo”? Os últimos tradutores preferiram o termo “Helenidade”.

2. Schopenhauer. *O mundo como vontade e como representação...* Complementos ao livro III, cap. 37. Citado por Nietzsche no *Ensaio de autocrítica*.

3. *Ensaio de autocrítica*, § 1.

4. *Fragments posthumes*, XIII, 9 [42].

5. *Crepúsculo dos ídolos*. “Divagação de um inatual”, § 21.

6. *Fragments posthumes*, XIII, p. 120, fragment 10 [21].

7. *Crepúsculo dos ídolos*. “Divagação de um inatual”, § 3.

8. *Ecce homo*. “Considerações intempestivas”, § 3.

9. *Fragments posthumes*, XIV, p. 102, primavera de 1888, 14 [139].

10. Darwin. *Correspondence*, 1876.

11. Lange. *Histoire du matérialisme*, trad. de B. Pommerol, t. II, p. 268. O nome do pré-socrático Empédocles é citado na página seguinte.

12. E.H. Haeckel (1834-1919), professor de zoologia em Iena, considerado ao mesmo tempo darwiniano e lamarckiano. Ele criou o termo ecologia.

13. *Fragments posthumes*, XIV, 14 [123], p. 93.

14. *Ibid.*

8

MULTIPLICIDADE DA VONTADE DE PODER

Como em toda noção filosófica célebre que passa para o uso corrente, é preciso também aqui resguardar-se contra os deslizes de sentido, denunciar os contrassensos que o próprio estilo de Nietzsche pôde às vezes sugerir, e seria fácil contrapor muitos aforismos e fragmentos. Antes de tudo vamos estabelecer a distinção entre vontade de poder e *vontade* como denominação schopenhaueriana da coisa em si, repetindo que não existe na verdade período schopenhaueriano de Nietzsche. Schopenhauer concebe a vontade por oposição ao “intelecto”, dissociando a *percepção* e a *apetição* característica da mônada de Leibniz. Mas quando Nietzsche, no *Nascimento da tragédia*, fala da vontade “grega” – expressão sem equivalente em Schopenhauer – ele não lhe opõe um apolinismo que seria apenas representação: o apolinismo “quer” tanto quanto o dionisismo. Mas desde que se extingue o dualismo metafísico do em si (vontade) e do fenômeno (representação), o que resta da vontade na acepção de Schopenhauer? Uma generalidade indeterminada, sem conteúdo, sem direção, em suma, uma palavra vazia.

A expressão vontade de poder não pode, pois, designar a variedade de uma vontade que se tornou fantasmática à força de fazer abstração daquilo que ela poderia querer como próprio. O que Nietzsche quer dizer é que toda “vontade” é, no fundo, vontade de poder, a qual não é portanto *uma* determinação entre outras da

vontade, mas *a* própria determinação de que depende toda forma particular, individual, de querer. O “poder” não é portanto o objeto que um filósofo exaltado e perigoso teria atribuído a discípulos que se acham racialmente superiores. Deveríamos chegar ao ponto de dizer que, na expressão vontade de poder de Nietzsche, o poder é tanto *querendo* como *querido*? Isto seria pôr-se do lado do sujeito, transformar em substrato o que não se ousa mais propor como objeto, como ideal. O erro que os psicólogos cometeram até Nietzsche colocou o acento na natureza da vontade e não no objeto que lhe é proposto. Depois de uma longa tradição de moralistas que remontam à Antiguidade, e que culminou na filosofia das Luzes, a aspiração à felicidade é reconhecida como a mais universal, a mais fundamental de toda humanidade, e a busca da felicidade como um direito imprescindível de uma natureza humana essencialmente boa. Mesmo o cristianismo não discorda disto, por pervertida que seja esta natureza pelo pecado original. Sem dúvida Schopenhauer teve a coragem de romper com a crença, comum às filosofias e às religiões ocidentais, de que o homem *foi feito para ser feliz*. Portanto ele é precisamente o primeiro filósofo no Ocidente que colocou de fato a questão do sentido da vida humana¹. Mas sua crítica deu uma virada repentina: ele persistiu em conceber a vontade como desejo, como vontade de satisfação do desejo, se bem que para ele a ilusão da felicidade não pode ser dissipada a não ser pela abolição da própria vontade por ela mesma.

Como pôde acontecer que os artigos de fé fundamentais da filosofia pudessem ser desviados e falsificados a tal ponto? – O homem aspira à felicidade – O que há de verdadeiro nisto? Para compreender o que é a “vida”, que aspiração, que expectativa é a vida, a fórmula deve necessariamente valer tanto para a planta e a árvore como para o animal. – A que aspira a planta – mas aqui nós começamos a fabricar uma falsa unidade que não existe: se pressupomos a unidade grosseira da “planta”, o fato de que seu crescimento comporta um milhão de aspectos que têm suas iniciativas que lhe são próprias pelo menos parcialmente, este fato se

encontra desconhecido e rejeitado. Que os pequenos, os “últimos” indivíduos não sejam concebidos como indivíduos metafísicos, como átomos, que sua esfera de poder se desloque continuamente – isto é evidente de imediato; mas cada um deles quando assim se transforma, será que ele aspira à felicidade? – Toda extensão, toda incorporação, todo crescimento opõe sua aspiração ao que lhe resiste, um movimento é essencialmente acompanhado de desprazer; necessariamente o que aqui faz esforço quer alguma outra coisa, cada vez que ele quer também o desprazer e o busca sem cessar – Por que as árvores da floresta lutam entre si? Pela “felicidade? Pelo poder?”

O homem que se tornou o senhor das forças naturais, o senhor de sua própria selvageria e de seus próprios desregramentos (os desejos aprenderam a obedecer, a ser úteis) – O homem, em comparação com um pré-homem, representa uma enorme quantidade de poder, e não mais “felicidade”! Como se pode afirmar que ele tinha aspirado à felicidade?²

Não se deve ver nisto nenhuma tese de paleobotânica sobre a floresta primitiva, nenhuma tese de paleontologia sobre os primatas ancestrais do homem! Não se deve jamais buscar em Nietzsche uma filosofia do sentido da história. Nietzsche permanece no terreno de uma “psicologia”, de uma antropologia que afirma como “natural” a busca universal da felicidade, e não pode admitir na ordem da natureza nenhuma exceção para o homem, ser vivo entre os seres vivos. O próprio Kant não pôde superar uma moral da felicidade a não ser invocando um estranho “fato da razão” de ordem transcendental. O que Nietzsche descobre na vontade de poder não é uma paixão entre outras, por importantes que sejam (como a inclinação para dominar, uma das três paixões fundamentais segundo Kant)³– mas só ela explica toda outra paixão, todo outro desejo, toda outra vontade que não é, em última análise, senão uma manifestação fraca, a única noção de “vontade” cuja extensão pode desenvolver-se da mais simples planta ao animal mais complexo, da ameba ao homem, sem perder-se no vazio de uma vontade em si sem objeto. Assim entendida, ela “comanda”, se ousamos dizer, toda a psicologia que se torna ela mesma *teoria da vontade de poder*.

Não teríamos feito mais do que substituir o princípio metafísico da vontade pelo princípio mais bem determinado, mais justificado “psicologicamente”? Fora das condições espaçotemporais do mundo sensível, a vontade segundo Schopenhauer não podia ser pensada a não ser como *una* em cada indivíduo. É exatamente esta unicidade metafísica da vontade ao além da diversidade de sua manifestação fenomenal individualizada, que funda o sentimento moral da compaixão. Nietzsche se distancia decisivamente da metafísica e ao mesmo tempo da ética schopenhaueriana, propondo a multiplicidade essencial da vontade de poder. A expansão desta árvore, que podemos ainda conceber como um indivíduo relativamente uno e estável, resulta de uma multiplicidade de acréscimos de força vital em todos os níveis, os dos órgãos, dos tecidos, das células. Em notas de 1885, Nietzsche havia retido dos trabalhos do anatomista W. Roux:

A luta pelo alimento e pelo espaço tem lugar no seio da célula desde que há desigualdade entre os elementos constituintes⁴.

Como sempre, o que ele busca em suas numerosas leituras científicas é uma possibilidade de interpretação para ilustrar suas próprias teses filosóficas. O que ele ressalta sobretudo na teoria de Roux⁵ sobre a luta interna das partes do organismo é sua independência da seleção dos indivíduos segundo Darwin, e portanto a possibilidade de utilizá-la para seu próprio antidarwinismo.

Como interpretar esta multiplicidade essencial da vontade de poder, senão numa filosofia heraclitiana do devir? Como dirá Bergson uns vinte anos mais tarde: “Há mudanças, mas, sob a mudança, não há coisas que mudam”⁶.

A multiplicidade da vontade de poder não é a de substâncias, de elementos relativamente estáveis, quer se trate de átomos materiais,

ou de mônadas espirituais, como as de Leibniz, às quais, sem dúvida, se faz aqui alusão. A compreensão da vontade de poder exige que seja recusada a noção de *ser*, que nossa razão e nossa linguagem não cessam de reintroduzir, tornando-a sutil: “Os próprios adversários dos eleatas sucumbiram à sedução de seu conceito do ser: Demócrito, entre outros, quando inventou seu *átomo*”⁷. Aliás, Nietzsche também recusa o atomismo moderno: “E mesmo vosso átomo, Senhores mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta psicologia rudimentar ainda está de volta no vosso átomo”⁸.

Apesar de Nietzsche usar mais de uma vez imagens mecânicas de composição e de decomposição de forças, ele não admite em hipótese uma pluralidade de vontades de poder cuja resultante poderia ser determinada por um cálculo. O “movimento” que aqui é o de um crescimento orgânico, do desenvolvimento de uma esfera de poder, nos remete mais aos “físicos” antigos do que aos sucessores de Descartes e de Newton. E quando Nietzsche, por um salto que lhe é habitual, passa da biologia à antropologia, da floresta primitiva aos selvagens que supostamente a teriam habitado, o “movimento” da vontade de poder é enunciado em termos de domínio e de submissão à lei; domínio progressivo das forças naturais pela técnica e tecnociência; e sobretudo domínio interno dos instintos e dos desejos.

Aliás, já observamos, até às vezes com surpresa, que Nietzsche, na maioria das vezes, fala da vontade de poder no singular. Mas o singular do substantivo gramatical não implica absolutamente a unidade primeira de uma substância calcada no modelo do *ego*. É preciso compreender em todos os níveis a vontade de poder como uma multiplicidade de forças em luta recíproca. Cada vez que dizemos ou lemos “um” ou simplesmente “é”, somos levados por uma linguagem enganadora. É preciso pensar a unidade da vontade

de poder calcada no modelo de um grupo social; não há unidade a não ser de uma organização hierarquizada, de uma “configuração de domínio”. Se colocamos *a* vontade de poder, *uma* vontade de poder como primeira, mesmo acrescentando que ela se desmultiplica necessariamente em manifestações particulares, voltamos de fato à metafísica schopenhaueriana da vontade, cujo idealismo Nietzsche sempre recusou vivamente. O “metafísico” é precisamente aquele que explica o múltiplo, pressupondo o *uno* além do mundo físico; e é nisto que ele é idealista, discípulo de Parmênides, mesmo colocando átomos materiais como primordiais. Portanto, falar da vontade de poder, de uma vontade de poder no singular, como de um organismo, de um povo, não é designar o princípio que nela se encarnaria (como por exemplo, o *espírito de um povo* para os hegelianos) – mas qualificar sua realidade como feita de um jogo complexo e cada vez particular de forças que agem e reagem sem cessar. O que é primordial cada vez é uma multiplicidade; é esta multiplicidade que se denomina, na definição mais próxima de sua realidade, como vontade de poder. Aí está o mais difícil de admitir para a razão dos filósofos – entenda-se a tendência própria aos filósofos idealistas de concretizar as determinações mais gerais, mais abstratas, a afirmar (com “a energia do desespero”, diz Nietzsche) que o que é não *muda* (*devir*) e o que muda não *é*.

Vocês me perguntam: o que, em última análise, depende da idiossincrasia dos filósofos? ... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio da simples representação do devir, seu “egipticismo”. Eles pensam que honram uma coisa fazendo-a sair da história, *sub specie aeternitatis*, e fazendo dela uma múmia⁹.

Esta recusa de levar em consideração antes de tudo o devir não é separável de uma idiossincrasia dos filósofos racionalistas: “A *outra* idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em mudar o que é primeiro e o que é último. Eles afirmam o que vem no fim – infelizmente! Pois não deveria haver fim – os conceitos mais

“elevados”, isto é, os mais gerais, os mais vazios, o último eflúvio de uma realidade que se evapora, eles o colocam no começo, *como* começo”¹⁰.

Na expressão de vontade de poder, a vontade não pode, pois, ser pensada como *causa*, nem o poder como *fim*.

Sempre achamos que sabíamos o que é uma causa; mas onde aprendemos este saber, ou melhor, esta crença de que o sabíamos? Do domínio dos famosos “fatos de consciência”, nenhum deles foi até hoje averiguado como um fato real. Acreditávamos que éramos causa no ato do querer; pensávamos que neste caso pelo menos a causalidade era baseada no fato. Da mesma forma não duvidávamos que todos os antecedentes de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência, e que lá elas seriam encontradas se as procurássemos como “motivos”; sem o que não se teria sido livre a seu respeito, nem responsável por ela. Enfim, quem teria contestado que um pensamento tenha uma causa e que o eu seja esta causa? ... Desses três fatos de consciência que parecem comprovar a causalidade, o primeiro e mais convincente é a vontade enquanto causa; a concepção de uma consciência (“espírito”) enquanto causa não nasceu senão depois que a causalidade da vontade foi dada como estabelecida, por experiência... Desde então temos sido mais circunspectos. Hoje não acreditamos mais numa só palavra de tudo isto. O “mundo interior” está cheio de fantasmas e de miragens; a vontade é um deles. A vontade não põe mais nada em movimento; ela não é mais explicação de nada – ela simplesmente acompanha, e até mesmo pode faltar. O pretenso “motivo”? Um outro erro. Simplesmente um fenômeno superficial da consciência, um “ao lado” que dissimula mais os antecedentes do ato do que os mostra. E o eu! Ele tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo verbal; deixou para sempre de pensar, de sentir, de querer! O que resulta dele? Não há nenhuma causa que seja espírito. Toda a pretensa experiência vai para o diabo! É isto que resulta – E nós cometemos belos abusos com esta “experiência”, criamos a partir dela um mundo como mundo das causas, como um mundo de vontades, como um mundo de espíritos. É a psicologia mais antiga, que remonta ao mais longínquo, que estava operando, e ela jamais fez outra coisa; tudo que acontece é para ela uma ação, toda ação é a consequência de uma vontade, o mundo tornou-se para ela uma multiplicidade de agentes; um agente (um “sujeito”) se insinua por trás de tudo que acontece. O homem projetou para fora de si os três fatos de consciência nos quais ele acreditava firmemente, a vontade, o espírito, o eu – ele primeiro tirou o conceito de ser do conceito do eu e colocou “coisas” como sendo à sua imagem, segundo o conceito do eu como causa. O que há de surpreendente que ele tenha sempre, mais tarde, encontrado nas coisas somente o que nelas havia introduzido?¹¹

Bem compreendida, a noção de vontade de poder subverte definitivamente a mais constante tradição da psicologia filosófica, aquela que remonta a Platão, fundada na tripartição: vida intelectual (pensar), vida ativa (querer) e vida afetiva (sentir). Porém, no século XIX, esta psicologia se funda, de um lado, numa experiência interior considerada como irrecusável, e, de outro lado, prolonga-se num espiritualismo que, a partir do eu como *causa* livre, coloca a alma como *substância*. Apesar da acerba crítica que Taine fez dela, Nietzsche conhecia certamente a psicologia “ecclética” dominante na França durante todo o século, a de Victor Cousin, de Théodore Jouffroy, de Maine de Biran e que tinha seu lugar garantido na *Revue des Deux Mondes* ou no *Journal des débats* que Nietzsche tanto apreciava. Rigorosamente, esses filósofos são mais espiritualistas do que idealistas, mas Nietzsche, aqui como em outro lugar, faz pouca diferença. Jouffroy em particular havia argumentado longamente em favor da experiência interior que ele colocava em paralelo com a experiência externa; os fatos de consciência eram tão suscetíveis como os fatos físicos de constituir uma verdadeira ciência a partir da observação de relações causais. Ele abria assim uma longa querela da introspecção que se prolongou até além do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), de Bergson. Os materialistas (François Broussais) e os positivistas (Augusto Comte) haviam denunciado, depressa, desde os anos de 1820, as ilusões engajadas nos “pretensos fatos de consciência”, na psicologia de inspiração espiritualista, tão vivamente como Nietzsche – mas sem dúvida menos radicalmente, quando ele coloca em questão todo atomismo psicológico e a própria noção de causalidade mantida pelos adversários do espiritualismo.

Schopenhauer já havia discutido minuciosamente a filosofia da vontade de Maine de Biran que tinha visto no sentimento do esforço muscular um “fato primitivo”, na vontade um “ato simples, puro e

instantâneo da alma” que era ao mesmo tempo conhecimento imediato do corpo. A afirmação de Maine de Biran, de que “não podemos ter a ideia do eu, a não ser referindo-nos ao esforço imanente que é o fundamento da vida”¹², só podia ser aprovada por Schopenhauer, mas ele o reprovava de ter confundido força e causa, de ter achado que desta forma havia descoberto a causalidade envolvida no fato primitivo do esforço muscular; ora, é exatamente esta causalidade do eu que permitia à psicologia espiritualista passar à substancialidade da alma, isto é, à metafísica. Portanto, a crítica nietzschiana vai muito mais longe do que a de Schopenhauer que mantinha a causalidade como forma necessária do conhecimento fenomenal; ela faz sobressair a psicologia tradicional que não pode mais ser simplesmente retranscrita em termos de fisiologia, ou seja, ainda de causalidade. A “psicologia” no sentido nietzschiano não pode mais ser apenas uma teoria da vontade de poder. Portanto, o próprio termo psicologia pode tornar-se uma ambiguidade temível nos textos de Nietzsche, porque esta teoria da vontade de poder implica uma rejeição radical da psicologia tal como ela foi entendida até o presente, uma psicologia que gostaria de encontrar para toda ação uma origem na consciência, atribuir-lhe uma intenção, um projeto, portanto tornar o homem completamente responsável e transformar a vida humana em vida culpável de antemão – em poucas palavras, uma psicologia que imaginava o homem “livre”. “Toda a doutrina da vontade, esta falsificação mais nefasta da psicologia até o presente, foi principalmente inventada com vistas à punição”¹³.

Não deve surpreender-nos o fato de Nietzsche classificar aqui a “vontade” entre os fantasmas que assediam o mundo interior, quer se faça dela, como espiritualista, uma faculdade da alma, ou, como materialista, uma função cerebral que lhe corresponderia. Como não

ver apenas um epifenômeno, e além do mais incerto, no que até agora nos foi designado como a livre iniciativa do sujeito? O leitor de Nietzsche tem uma propensão inevitável a compreender a vontade de poder antes de tudo como a especificação de uma vontade em geral, ou pelo menos de uma vontade de viver; esta última expressão, “vontade de viver”, tem algo de sedutor: ela parece autorizar todo tipo de interpretações, tanto científicas e metafísicas, como até místicas, tendo, aliás, o próprio termo “vida” adquirido uma polissemia infinita no século XIX. Ao contrário dos vitalismos mais vulgarizados, Nietzsche reduz a vontade de viver a uma forma degradada da vontade de poder; é esta a consequência da dupla rejeição: do darwinismo, de um lado, e da psicologia espiritualista, de outro.

Onde se encontra vida, encontra-se também vontade, entretanto não vontade de viver (*Wille zum leben*) – como ensino – mas vontade de poder (*Wille zur Macht*) [...] Há para o vivente muitas coisas às quais ele dá mais valor do que à própria vida; mas o que se exprime nesta avaliação, é a vontade de poder¹⁴.

Não existe contrassenso pior do que ver nos “valores” nietzschianos uma exaltação da vontade de viver, sobretudo dando-lhe um significado político qualquer.

No começo do século XIX, com Maine de Biran no prosseguimento da análise de Condillac, com Schopenhauer no prolongamento da crítica kantiana, a experiência da vontade se situa na junção da livre iniciativa da consciência e do dinamismo próprio ao corpo:

Admiti o mínimo intervalo ou o mais simples intermediário entre um ato de vontade e seu esforço, e tereis alterado a natureza deste ato, destruído a própria força em seu princípio ou seu modo essencial de manifestação¹⁵.

Por esta simples observação, coloca-se em questão a dualidade comumente chamada “cartesiana” da alma e do corpo, dualidade já recusada vivamente por Schopenhauer em benefício da nova

dualidade da vontade e do intelecto. A extinção do problema da união da alma e do corpo, que nenhum filósofo idealista ou materialista pôde resolver definitivamente, dá lugar a uma nova apreensão do corpo, distinta de sua concepção como objeto de conhecimento. Em Schopenhauer, a experiência interna da vontade se torna conhecimento *imediato* (por conseguinte não objetivo) desse corpo que será chamado mais tarde – desastrosamente – “corpo sujeito” ou “corpo próprio”. Mas Nietzsche não se embaraça com as dificuldades de um dualismo doravante desprovido de significado.

Eu sou corpo e alma – assim fala a criança. E por que não poderíamos falar como crianças?

Mas o homem desperto, aquele que sabe, diz: eu sou corpo de lado a lado e nada mais; e alma é apenas uma palavra para alguma coisa que pertence ao corpo.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um *único* sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também esta pequena razão, meu irmão, que chamas de teu “espírito”, um pequeno instrumento e um brinquedo de tua grande razão.

“Eu”, dizes, e te orgulhas desta palavra. Mas o que é ainda maior – no que não queres acreditar – é teu corpo e sua grande razão: ela não diz eu, mas se comporta como eu.

Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, jamais tem fim em si. Mas os sentidos e o espírito gostariam de persuadir-te de que são o fim de todas as coisas; é esta a sua pretensão.

Instrumentos e brinquedos são os sentidos e o espírito; por trás deles acha-se ainda o si mesmo. O si mesmo também está à busca com os olhos dos sentidos, ele está à escuta com os ouvidos do espírito. Sempre à escuta, sempre em busca, o si mesmo confronta, conquista, destrói. Ele domina e é também o dominador do eu.

Por trás de teus pensamentos e de teus sentimentos, meu irmão, encontra-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – ele se chama si mesmo. Ele habita teu corpo, ele é teu corpo¹⁶.

Inúmeros aforismos, de todas as épocas, denunciam as ilusões da consciência, ou melhor, de uma psicologia da consciência; pois toda consciência não é “reativa”, como se disse apressadamente¹⁷, e aqui é

o homem desperto, plenamente consciente, que reconhece a soberania do corpo. Que a maioria dos comportamentos humanos, mesmo os mais bem adaptados (“a grande razão”) possam desenrolar-se inteiramente sem que intervenha a consciência, isto foi bem observado antes de Nietzsche. O movimento da máquina quase não é afetado pela lâmpada que a ilumina: o psicólogo francês Théodule Ribot, aliás leitor de Schopenhauer, usava, para designar a função da consciência, a bela palavra *epifenômeno*¹⁸.

“A consciência é acrescentada”, dizia ele em 1885, e Nietzsche pôde ler num livro que ele conhecia: “O que emerge à consciência é pouca coisa em vista do que permanece enterrado, mas não deixa de agir. A personalidade consciente nunca passa de uma fraca parte da personalidade física”¹⁹.

Não vamos insistir numa crítica do eu consciente que era então muito difundida. Dá-se o mesmo com a comparação com Freud, a fim de reuni-los como “filósofos da suspeita” (expressão que esteve na moda por um tempo, na qual foi incluído Marx, de quebra!); a comparação é fácil e aliás bem parcial. Nada naquilo que acabamos de citar anuncia o inconsciente freudiano que tem a dupla característica de ser “psíquico” e resultar de um processo de “recalque”; de resto, não poderíamos identificar vontade de poder com *libido*. Só cabe resignar-nos: quase não há interesse em classificar Nietzsche no grupo (aliás bem numeroso!) dos “precursores do inconsciente” – ou então seria preciso perguntar de que inconsciente e responder inevitavelmente pela vontade de poder.

Esta noção de vontade de poder está longe de limitar-se ao domínio da vida humana moral e social. O mundo inteiro, de um extremo ao outro, é vontade de poder; e não se trata aqui unicamente de uma amplificação acessória. Esquecê-lo é sem dúvida desconhecer o conceito mais importante de todo pensamento de Nietzsche, mas é também deturpar o sistema das avaliações que dele decorre. Sabemos que a noção de vontade tinha uma origem

psicológica desde antes da extraordinária extensão que lhe deu Schopenhauer; mas se o mundo não é mais considerado metafisicamente como vontade, a que título pode ele ser afirmado como vontade de poder? Aqui surge a questão do vitalismo de Nietzsche. É preciso reconhecer que ele faz um uso bem extenso, sem muito rigor, parece, do termo “vida”; mas dizer que o mundo é vontade de poder não é dizer que o mundo é vivo, não é fazer dele um organismo, e a distinção do orgânico e do inorgânico não é abolida. Em outras palavras, reconhecer a vontade de poder nas forças físicas ou químicas não é conferir-lhes não se sabe que complemento de vida ou de alma. É restituir-lhes o peso de realidade que lhes foi negado pelas interpretações redutoras das filosofias idealistas ou das ciências mecanistas.

Uma vez suposto que nada além de nosso mundo de desejos e de paixões nos é “dado” como real, e que não podemos aceder nem descer a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossas pulsões – pois pensar é simplesmente colocar em relação recíproca essas pulsões – não é permitido investigar e perguntar se isto que é dado não seria suficiente para compreender também por analogia o suposto mundo mecânico (ou “material”). Não quero dizer compreendê-lo como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” no sentido de Berkeley ou de Schopenhauer, mas como da mesma ordem de realidade que nossos afetos, onde tudo se encontra ainda incluído numa poderosa unidade, tudo aquilo que em seguida o processo orgânico ramifica e configura, como uma espécie de vida instintiva em que todas as funções orgânicas, autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação e metabolismo estão mutuamente ligadas numa síntese – como uma forma antecipada de vida.

[...] A vontade, é claro, só pode agir sobre uma vontade – e não sobre uma matéria (sobre os “nervos” por exemplo); em suma, devemos avançar a hipótese de que em toda parte em que se reconhecem “efeitos”, uma vontade age sobre uma vontade – e que aquilo que se produz mecanicamente, na medida em que age nele uma força, é justamente uma força da vontade, um efeito da vontade. Enfim, supondo que isto basta para explicar toda a nossa vida instintiva como a ramificação e o desenvolvimento de uma única forma fundamental da vontade – isto é, de uma vontade de poder segundo minha tese; – supondo que se possa reduzir todas as funções orgânicas a esta vontade de poder, e nela encontrar também a solução do problema da geração e da nutrição (que é

um único problema), então se obteria o direito de determinar toda força atuante como vontade de poder. O mundo considerado a partir do interior; o mundo determinado e designado por seu “caráter inteligível” seria então “vontade de poder” e nada mais²⁰.

É bom método, tanto filosófico como científico, não multiplicar os princípios de explicação e reter a hipótese mais simples e mais compreensiva: é o que Nietzsche chama de “moral” do método. Ora, a vontade de poder permite interpretar como um único problema o problema da vida caracterizada em todo ser vivo pelo crescimento no indivíduo e pela reprodução na espécie. Na diversidade das “forças vitais” (segundo a expressão ainda corrente no século XIX) encontra-se cada vez mais a vontade de poder com a multiplicidade de suas ramificações (*Verzweigung*) e de suas configurações (*Ausgestaltung*). Como princípio de explicação de toda a vida instintiva (que ela mesma nunca deixou de ser múltipla), ela é considerada como “a única forma fundamental da vontade”, porque só ela explica tudo que pode ser chamado vontade e é derivado dela. Mas se toda força no organismo é, no fundo, vontade de poder, o que dizer das forças do mundo qualificado, de forma negativa, de inorgânico, o mundo da matéria chamada inanimada? O próprio princípio de economia, a própria “moral” logicamente conduzida leva a encontrar nas forças físico-químicas nada mais do que a vontade de poder em sua multiplicidade. Sem dúvida, as forças físico-químicas não são diversificadas como é a vontade de poder em todas as formas de organismos, em todas as ramificações do quadro das espécies, assim como em todas as funções próprias a cada organismo e que Nietzsche enumera com satisfação. A unidade “poderosa” do mundo material remete aqui à multiplicidade essencial da vontade de poder num jogo heraclítico; o termo “síntese” utilizado aqui é ambíguo e não deve sugerir nenhuma dialética nem nenhum princípio unificador, nem, é claro, nenhuma

finalidade; é o próprio desenrolar da vontade de poder em sua diversificação que assegura a passagem do inorgânico ao orgânico.

A dificuldade vem certamente da apresentação do inorgânico como uma antecipação do orgânico, como se a vida já estivesse nele, em germe, no jogo mecânico das forças. Isto seria um vitalismo para que toda realidade se referisse à “vida” como princípio último de essência e de existência. Mas Nietzsche não deu este significado à vontade de poder: é ela que permite elucidar o problema da vida e não o inverso. A “vida” não é introduzida sub-repticiamente sob a noção de vontade de poder: ela só aparece em um certo nível de complexidade, quando não há mais apenas equilíbrio, organização de forças sempre diferentes, mas *organismos*, formas de seres vivos individualizados. Mas este fenômeno sempre é derivado, relativamente raro, e não pode ser transposto ao conjunto da natureza. Nietzsche diz explicitamente que o mundo não é um organismo, mas um *caos* (a menos que se faça intervir um desígnio divino, uma monadologia). Ele dará a este respeito uma magnífica descrição, marcada pelo tema do eterno retorno, e que parece tomada de empréstimo a algum pré-socrático:

Este mundo: uma imensidade de força sem começo e sem fim, uma massa de força compacta como o bronze, que não se torna maior nem menor, que não se consome mas se transforma, um todo de uma grandeza invariável, uma economia sem dispêndio nem perda, mas sem ganho nem acréscimo, cercado do “nada” como limite, sem nada que se dissipe ou desapareça, sem nada de infinitamente extenso; força determinada encerrada num espaço determinado, e não num espaço que estaria de alguma forma “vazio”, mas força que é em toda parte um jogo de forças e de ondas de forças ao mesmo tempo unas e múltiplas, acumulando-se aqui, diminuindo lá, um oceano de forças desencadeadas contra elas mesmas e flutuantes, eternamente em mudança, eternamente em recuo, com longos anos de retorno, com o fluxo e o refluxo das formas que vão das mais simples às mais complexas, das mais calmas, frias e congeladas, às mais ardentes, mais selvagens e mais contraditórias, voltando depois da profusão à simplicidade, do jogo dos contrastes ao desejo de harmonia, afirmando-se ainda nesta identidade dos percursos e dos anos, consagrando-se ele mesmo como o que deve retornar eternamente, como

um devir que não conhece saciedade, nem desgosto, nem lassidão [...] Este mundo é o mundo da vontade de poder e nada mais²¹.

Não obstante, Nietzsche não hesita, ao concluir, em identificar o mundo como vontade de poder com o mundo “inteligível” da tradição metafísica de Platão a Kant²². É claro que não há dois mundos; é o mesmo mundo que o mecanismo científico pretende explicar e que a vontade de poder permite interpretar em todos os níveis. Desde que se torna interpretação, a inteligibilidade não exige mais a posição de nenhum trás-mundo, mas ela é o deciframento da única realidade imediatamente dada, a dos desejos e das paixões, estendida ao corpo da experiência interna e enfim ao próprio mundo em sua totalidade, “visto” de alguma forma do interior. Tal já era a realidade que Schopenhauer denominava “vontade” e na qual ele reconhecia a coisa em si ou pelo menos sua aproximação.

Nós mesmos somos a coisa em si; em consequência, se não podemos, de fora, penetrar até o ser íntimo das coisas, um caminho partindo de dentro até o ser próprio e íntimo das coisas continua aberto, comparável a um caminho subterrâneo²³.

Se Nietzsche recusa todo dualismo metafísico introduzindo a noção de vontade de poder, pelo menos mantém a oposição entre uma explicação superficial das coisas pelo “mecanicismo” científico e uma compreensão profunda do mundo, pela hipótese generalizada da vontade de poder, da qual depende também toda outra visão filosófica ou científica. O que encontramos no pensamento de Nietzsche é de certa maneira o “pensamento único” de Schopenhauer; o mundo como vontade (aprofundada em vontade de poder) e como representação (sujeita às categorias da objetividade científica). Em última análise, e não importa o que se tenha dito, a referência a Schopenhauer permaneceu tão fundamental em 1885 como foi em 1872: o debate “nas alturas” entre os dois pensadores não cessou nunca.

1. Cf. *Genealogia da moral*, III, 6.
2. *Fragments posthumes*, novembro de 1887-março de 1888, 11 [111], tomo XIII, p. 246.
3. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1ª parte III, § 85. É bom lembrar que em *Émile* (livro I), Rousseau havia escrito, do pequeno homem: “Antes de saber falar, ele comanda”.
4. *Fragments posthumes*, IX, 7 [95], primavera-verão de 1883.
5. Wilhem Roux (1850-1924), fisiologista alemão, autor de *La lutte des parties dans l'organisme* (1881). Sobre a leitura de Roux por Nietzsche, ver W. Müller-Lauter. *Physiologie de la volonté de puissance* (trad. francesa de 1998).
6. Bergson. *La Pensée et le mouvant*, “La perception du changement” (1911).
7. *Crepúsculo dos ídolos*. “A razão na filosofia”, § 5.
8. Ibid. “Os quatro grandes erros”, § 4.
9. *Crepúsculo dos ídolos*. “A razão na filosofia”, § 1. Idiossincrasia designa um conjunto de disposições próprias a um indivíduo. O termo é de origem médica. *Sub specie aeternitatis* (sob o aspecto da eternidade) é uma fórmula de Spinoza.
10. Ibid., § 4.
11. *Crepúsculo dos ídolos*. “Os quatro grandes erros”, § 3.
12. Maine de Biran. *Journal*, outubro de 1825.
13. *Fragments posthumes*, primavera de 1888, XIV, 15 [30]. Note-se que a fenomenologia sartriana parece ser um resultado do que é para Nietzsche a “velha” psicologia dos filósofos.
14. *Assim falava Zaratustra*, II, “Do domínio de si mesmo”.
15. Maine de Biran. *Anthropologie*.
16. *Assim falava Zaratustra*, I, “Dos desprezadores do corpo”.
17. G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p. 47.
18. Théodule Ribot. *Les maladies de la personnalité*, p. 6.
19. Ibid., p. 165. É evidente que não há aqui uma fonte de Zaratustra que é anterior.
20. *Além do bem e do mal*, II, § 36.
21. *Fragments posthumes* (junho-julho 1885), XI, 38[12], p. 343.
22. A famosa dissertação de 1770, de Kant, intitula-se: “Da forma dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível”.
23. Ä. Schopenhauer. *O mundo como vontade e como representação*, cap. 18 dos Suplementos.

IMORALISMO E GENEALOGIA

Em suas obras e sua correspondência, Nietzsche descreveu os conflitos da vida moral em termos que muitas vezes nos parecem exagerados, talvez porque ele mesmo estava às voltas com uma consciência particularmente exigente. Que ele tivesse a pretensão de ser o primeiro a simplesmente suspeitar até que ponto os valores morais entravavam e deformavam a pesquisa em psicologia, pode surpreender por pouco que nos lembremos da longa tradição dos “moralistas” franceses desde Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, até inclusive Stendhal, todos eles autores conhecidos e admirados por Nietzsche. Como esquecer que as *máximas* de La Rochefoucauld têm por epígrafe: “Nossas virtudes não são, na maioria das vezes, senão vícios dissimulados” que têm como máxima primordial:

O que tomamos por virtudes muitas vezes não passa de um conjunto de diversas ações e de diversos interesses que a sorte ou nossa habilidade sabem arranjar; e nem sempre é por mérito e por castidade que os homens são valentes e as mulheres castas¹.

Certamente Nietzsche não ignorava o admirável fragmento sobre o amor-próprio que abria a primeira edição de 1665:

Não se pode sondar a profundidade, nem penetrar as trevas de seus abismos. Lá ele está a salvo dos olhos mais penetrantes; lá ele faz mil insensíveis voltas e reviravoltas. Lá ele é frequentemente invisível a ele mesmo, e lá concebe, nutre e cultiva, sem o saber, um grande número de afeições e de aversões, algumas tão monstruosas que, quando expostas à luz, ele as desconhece ou não é capaz de decidir-se a confessá-las...

O fragmento termina numa metáfora marítima, aliás frequente em Nietzsche:

O mar é uma imagem sensível, e o amor-próprio encontra no contínuo fluxo e refluxo de suas ondas uma fiel expressão da sucessão turbulenta de seus pensamentos e de seus eternos movimentos.

A radicalidade de La Rochefoucauld não parece menor que a de Nietzsche, quando se trata de denunciar as convivências das paixões boas e más, se levarmos em consideração que as expressões atenuadas “muitas vezes”, “na maioria das vezes” só foram introduzidas para defender-se das acusações de jansenismo. Mas é precisamente a crítica, por aguda que seja, das virtudes do estoicismo cristão que continua dentro do sistema de referência dos valores morais cristãos e tende a reforçar-lhes a coerência. Arriscamos uma fórmula: La Rochefoucauld é fundamentalmente moralista e Nietzsche fundamentalmente imoralista. O pessimismo de La Rochefoucauld é um pessimismo cristão, demasiado cristão, como também o de Schopenhauer, que também era leitor assíduo desses autores. Mesmo uma psicofisiologia moderna que pretende ser e se diz científica, friamente objetiva, continua no entanto entravada pelo dualismo tradicional, quando ela passa sob silêncio a velha noção de alma. O que a renovação da psicologia exige é a plena aceitação de um *imoralismo*, e que se assuma o risco desse imoralismo, seja qual for a repugnância da consciência.

Toda a psicologia, até o momento, continuou presa a preconceitos e temores de ordem moral: ela não se aventurou a descer às profundezas. Considerá-la, como faço, como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de poder* – ninguém ainda, até agora, nem de leve foi tocado por este pensamento, pelo menos na medida em que é permitido reconhecer no que foi escrito até agora, um sintoma do que até hoje foi silenciado.

A violência dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais intelectual, o mais frio, aparentemente, e o mais livre de pressuposição, provocando, é evidente, todo tipo de estragos, impedimentos, cegueiras e desvios. Uma autêntica psicofisiologia deve combater resistências inconscientes no coração do pesquisador; ela tem o

“coração” contra si; uma doutrina do condicionamento recíproco das pulsões “boas” e “más” já aparece como uma sutil imoralidade e traz desgosto e confusão, mesmo numa consciência sólida e corajosa – mais ainda uma doutrina que faz derivar todas as pulsões boas das más. Mas se alguém toma os afetos de ódio, inveja, cupidez e tirania como afetos exigidos pela vida, que pertencem, necessariamente, fundamentalmente, essencialmente ao equilíbrio do conjunto da vida, que devem necessariamente ser exaltados quando a vida é exaltada – esse alguém sofre com esta orientação que dá a seu julgamento como de uma náusea provocada pelo mal do mar. E, no entanto, esta hipótese nem de longe é a mais estranha e mais terrível neste monstruoso império, ainda quase inexplorado, de conhecimentos temíveis – e existem mais de cem razões para manter-se afastado dele – quando se *pode*! Caso contrário, se o barco foi desviado de seu rumo, cuidado! Cerrem os dentes! Abram bem os olhos! Mãos firmes no leme! – Singramos direto para fora da moral, empurramos, fazemos em pedaços talvez o que nos restava de moralidade, abrindo caminho à aventura – mas para *nós* o que importa! Jamais uma visão de um mundo *mais profundo* abriu-se assim a viajantes temerários, a aventureiros; e o psicólogo que “oferece um sacrifício” desta maneira – que *não é* o *sacrifizio dell’intelletto*, ao contrário! – poderá pelo menos reclamar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, que todas as outras ciências estejam aí para preparar e servir. Pois doravante a psicologia é de novo o caminho que introduz aos problemas fundamentais².

Citamos na íntegra este aforismo tão característico do estilo e modo de proceder do pensamento de Nietzsche. Ele retoma a tão antiga imagem do oceano ainda inexplorado do conhecimento, da angústia e da ousadia dos exploradores que nele se arriscam. Poderíamos pensar nos *conquistadores* da Renascença abandonando a Cristandade em busca de um novo mundo; mas também, simbolicamente, no belíssimo frontispício do *Novum organum*, de Francis Bacon: nos limites do mundo então conhecido, além das colunas de Hércules, algumas caravelas se lançam a um mar encapelado, ao encontro de terras ainda ignoradas. Esta imagem, que serviu em todo sentido, Nietzsche conseguiu renová-la, ao impor-nos a absoluta prioridade de sua navegação além das colunas de Hércules da moral, num mar que não é mais o do amor-próprio, mas da vontade de poder em perpétuo devir. Este império, cheio de

figuras monstruosas para toda consciência moral, do ódio, da inveja e da avidez (tão terríveis como o cortejo do Dioniso bárbaro) é o da psicologia especificamente definida como *morfologia e evolução da vontade de poder*, e que, livre dos obstáculos que lhe opunham os preconceitos morais, transformada numa “autêntica” psicofisiologia, encontra a posição que era a dela, pelo menos em princípio, tanto nos positivismos como nos espiritualismos. A filosofia de Taine, que conhecia Nietzsche, se baseia inteiramente na psicofisiologia de seu livro *Da inteligência*. Augusto Comte, depois de uma célebre refutação da psicologia do espiritualismo eclético, acrescenta enfim às seis ciências fundamentais uma sétima ciência do indivíduo humano, que ele denomina significativamente de “moral”. Deveríamos desenredar aqui a extraordinária complexidade das expressões que cercam uma psicologia que se pretende radicalmente nova: o título de “rainha das ciências”, que lhe foi atribuído, pertence tradicionalmente à filosofia; as ciências são suas servas como a filosofia medieval pretendia ser a serva da teologia; mas ela não implica nenhum “sacrifício” da inteligência à fé, nenhum rebaixamento pascaliano da razão diante do “coração”. Seja qual for a lucidez terrível de um La Rochefoucauld ou de um Pascal, ela permanecia tributária dos valores morais e religiosos, e Nietzsche evoca “a fé de Pascal que se assemelha de modo terrível a um contínuo suicídio da razão”³. Convém notar o protesto de Nietzsche antes de tachar, como se fez muitas vezes, seu pensamento de irracionalismo!

Como aliás não aprová-lo quando ele ressalta a riqueza da análise literária, aquela que encontramos nos grandes romancistas do século XIX, sobretudo Stendhal, cujo elogio ele não cessa de fazer desde que o descobriu, e em seguida Dostoievski a partir de 1887 – em face da pobreza das generalidades da psicologia dos filósofos e dos sábios: “O sentimento moral na Europa de hoje é tão sutil, evoluído,

múltiplo, excitável e refinado quanto a ‘ciência da moral’ que lhe corresponde é jovem ainda, incipiente, pesada, grosseira – um contraste marcante que às vezes se torna evidente na pessoa de um moralista e que nele se encarna”⁴.

Ainda no século XIX, parece que devemos esperar a exploração dos processos profundos inconscientes, com Freud em particular, para que o “psicólogo” possa aproximar-se do poeta, do romancista e do dramaturgo na expressão das nuances da vida afetiva. O próprio Freud contou Nietzsche entre seus precursores⁵. Um e outro sublinham a dependência do eu de “mecanismos inconscientes”, mas Nietzsche não poderia falar como Freud de um “inconsciente psíquico” sem cair num dualismo já abolido por Schopenhauer. Ele invoca então diretamente a “grande razão” do corpo, interpretada pela vontade de poder, interpretação guiada ou confirmada, na opinião dele, pelos resultados da fisiologia de laboratório.

Reconhecemos que a articulação da interioridade da interpretação e da exterioridade da objetividade científica não é mais explícita num do que no outro. O idealismo schopenhaueriano concebia mais claramente em seu princípio o encontro de uma investigação metafísica (a vontade, interioridade de todo corpo) e de uma investigação científica (objetividade fenomenal). Na verdade, não há em Nietzsche nenhuma teoria do recalque constitutivo de um inconsciente psíquico; o termo resistência (*Widerstand*) não tem no nosso texto o pleno significado que lhe dará Freud. Entretanto, um e outro se chocarão com uma mesma oposição de preconceitos morais e religiosos, com uma mesma recusa de admitir, mesmo por hipótese, que o amor mais sublime possa derivar da mais vil sexualidade. A leitura dos escritos de Freud provocou náusea em leitores respeitáveis. Ainda em nossos dias, a vontade de poder, considerada “moralmente” como uma palavra de ordem, levanta a indignação dos

“humanistas” contra o pensamento de Nietzsche. Nem um nem o outro tentaram, aliás, atenuar o escândalo, adotando uma posição de pseudoneutralidade científica. Por um tempo na moda, expressões como “amoral”, “amoralismo”, que se arrogam a neutralidade saindo das categorias morais, negligenciavam ao mesmo tempo fazer uma crítica rigorosa dessas categorias morais. Alfred Fouillée contribuiu para seu sucesso, na França, com *O moralismo de Kant e o amoralismo contemporâneo*, abrangendo o termo amoralismo toda recusa do rigorismo da moral imperativa. O “moralismo” kantiano é um formalismo cuja força é justamente excluir todo exame dos “valores”: a “razão prática” não determina valores a realizar, mas a universalidade de uma lei moral e a retidão de uma intenção. Passando mais particularmente para o estudo de Nietzsche, Fouillée publicará *Nietzsche e o imoralismo*: a mudança de termo é significativa. Uma crítica radical dos valores supõe uma tomada de posição sobre o imoralismo que é, por sua própria provocação, a verdade da moral: “Será que me compreenderão? ... A moral que se supera a si mesma em veracidade, o moralista que se supera a si mesmo em seu contrário – em *mim* – eis o que significa na minha boca o nome Zaratustra”⁶.

O imoralismo é uma condição de ponto de referência e de quebra dos preconceitos que entravam a autêntica pesquisa psicológica. Não se tratava, pois, no caso de Nietzsche, de uma escolha arbitrária de novos valores por um espírito já doente, como quis acreditar inicialmente um século XIX que estava por terminar, enquanto que a ideologia adocicada do progresso ainda ocultava as atrocidades que viriam. La Rochefoucauld já havia entrevisto: “As paixões geram muitas vezes paixões que lhes são contrárias”⁷. Não há crítica dos valores morais, a não ser em sua “história”, em sua gênese, remontando à sua origem.

Nietzsche escreveu mais de uma vez “história” da moral, mas o título que se tornou célebre, *Genealogia da moral*, introduziu daí em diante na filosofia a noção de genealogia. Vamos tentar ver de que tipo de pesquisa histórica se trata. Michel Foucault fez observar precisamente que a origem aqui não é o começo; aliás, o que seria o “começo” de uma vontade de poder? Ainda no sentido comum, a genealogia prova a legitimidade das pretensões a uma herança, a um nome. Trata-se, pois, de estabelecer a continuidade de uma família, de uma “raça” (no sentido antigo da palavra), através das gerações até encontrar a origem de um bem, de um título. Aliás, é notável que a *genealogia* importa em primeiro lugar às famílias aristocráticas para verificação da posse de um feudo, de um brasão distintivo, de bairros de nobreza. No sentido primordial, a genealogia justifica diferenças de filiação a partir de um tronco. Ela torna de novo presente o que estava esquecido, dá força a um direito originário que a história havia deixado cair em desuso. A origem aqui é fundamento, como o são as genealogias divinas, a exemplo da famosa *Teogonia*, de Hesíodo, tão comentada no século XVIII. Por analogia, o termo genealogia é utilizado desde o fim do século XVIII em linguística histórica, em pesquisas de classificação das línguas por famílias, por “ramos”; reencontrar a origem de uma palavra, de um dialeto é fazer aparecer significações e novas semelhanças, e assim a genealogia diz mais que a história. Estabelecendo a edição crítica de um texto antigo, o filólogo lhe dá nova vida, sentido e valor. Vimos Nietzsche comparar a filosofia pré-socrática com um templo cujo chão seria enfim descoberto por uma escavação arqueológica.

Nietzsche inclui naturalmente em sua análise genealógica um “estado pré-histórico” hipotético que ele no entanto descreve com certeza. Não se trata das pesquisas de pré-história que começaram no fim do século XIX, depois de Boucher de Perthes, e que

comportavam o estudo minucioso dos sítios geológicos e dos vestígios de atividade humana que neles subsistiam (habitat, ossadas, sílex...). Nietzsche não parece estar interessado nesta ciência pré-histórica ainda engatinhando. Será que ele cria então, na esteira dos filósofos do século XVIII e em particular de Rousseau, a ficção de um *estado de natureza*, “um estado que não existe, que talvez nunca existiu, que provavelmente não existirá jamais, e a respeito do qual é todavia necessário ter noções precisas para julgar corretamente nosso estado atual?”⁸ Determinada negativamente para explicar a corrupção do homem pelo homem, a hipótese do estado de natureza toma o partido da “bondade primitiva”, excluindo, pois, desde o princípio, uma genealogia da moral. A réplica de Nietzsche é que: “A maldição não é que o homem seja corrupto, mas que ele tenha ficado mole e moralizado”⁹. Em última análise, o estado de natureza não é a origem reencontrada, mas o pressuposto *metafísico* que oculta a origem tornando-a indecifrável.

Nietzsche concede, com insistência, aos tempos ditos pré-históricos “muitos milênios” que naquele momento não lhes eram geralmente atribuídos. Os frutos maduros são frutos tardios: imagem que ele usará frequentemente. A pré-história é apenas a longa história da passagem do animal ao homem, aquela que dá uma solução “histórica” ao problema do homem: “Criar um animal *que possa fazer promessas* não é justamente esta missão paradoxal que a natureza se fixou para com o homem? Não é este propriamente o problema do homem?”¹⁰

Mas será que deveríamos concluir com Gilles Deleuze que “pré-histórico significa genético”?¹¹ Isto seria encontrar uma natureza humana ou pelo menos o equivalente a um estado de natureza. O problema do homem é que ele não pode ser considerado como uma espécie, um gênero numa classificação geológica, mas um não animal

(*Untier*), um animal “paradoxal” aos olhos da natureza. O animal capaz de prometer é o animal capaz de pensar o futuro, de querer o futuro, seu futuro, o do homem do futuro, portanto prestes a sair da pré-história. Como Nietzsche pode falar de uma missão que a natureza se teria atribuído a si mesma? Negativamente, em primeiro lugar, para descartar a intervenção dos desígnios de um divino criador fora do mundo. Mas o homem também não é caracterizado por uma consciência imediatamente responsável por si mesma, por uma liberdade além de toda natureza. Portanto não é preciso iludir-se quando Nietzsche evoca “o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo seu trabalho *pré-histórico*”¹². Esse trabalho, que Nietzsche se representa como de uma crueza terrível, é possível fazer dele a hipótese, retrospectivamente, a partir do que sabemos sobre o homem histórico. Ora, “para detectar a solução genealógica ao problema do homem, o que falta à maioria dos historiadores é um ‘instinto histórico’, uma ‘segunda visão’ precisamente indispensável aqui”¹³ por pouco que se saiba reconhecer, “o passado mais longínquo, o mais profundo, o mais cruel, que vem *sobre nós* e que emana *de nós*”¹⁴, e portanto que o sentido histórico se apreende paradoxalmente num presente.

A oposição que se tornou clássica entre os tempos históricos e os tempos míticos tem apenas um significado muito relativo perante a diversidade dos documentos e dos testemunhos. Pelo menos neste ponto, Nietzsche segue Bachofen, o erudito historiador que ele havia frequentado desde sua chegada a Basileia, célebre desde a publicação de seu *Direito maternal* muito controvertido. Foi nesse livro que ele pôde ler: “Desde que entramos em contato com a história, é preciso pressupor os modos de ser de uma época anterior: puros começos não existem em parte alguma, mas sempre continuções.

Em parte alguma uma causa pura, mas sempre consequências [...]. O saber só se alça à compreensão quando ele chega a englobar o começo e o fim. Ora, o começo de todo desenvolvimento é o mito”¹⁵. O autor do *Nascimento da tragédia* sabe que é ao mito que devemos pedir primeiro para desvendar as origens. Mas é necessário que a “segunda visão” do filósofo lhe permita encontrar o sentido do mito – o que nele se afirma ou se nega.

Ao problema do homem, a resposta não é somente uma história, mas uma genealogia que tomará como chave de interpretação a vontade de poder.

Em todo ser humano afirma-se a vontade de poder, a dupla possibilidade de superar ou de definhar. Uma nota final à primeira dissertação da *Genealogia da moral* lembra que uma compreensão genealógica do humano só é possível associando-se à pesquisa histórica propriamente dita a pesquisa biológica e os resultados da fisiologia.

“Que indicações fornece a ciência da linguagem, em particular a pesquisa etimológica, sobre a evolução dos conceitos morais”? – De outro lado, é certo e necessário ao mesmo tempo obter a participação dos fisiologistas e médicos no estudo dos problemas levantados pelo *valor* das apreciações feitas até agora [...] A questão de saber o que *vale* tal ou tal valor ou “moral” exige ser proposta sob as perspectivas mais diversas [...]. Todas as ciências devem doravante preparar a missão futura dos filósofos, entendendo-se que esta missão do filósofo é resolver o problema do valor e determinar a *hierarquia dos valores*¹⁶.

Será possível, pois, identificar o filósofo, pelo menos o filósofo do futuro, com o psicólogo, mesmo no novo sentido de uma psicologia compreendida como teoria da evolução da vontade de poder. Mas se ele ainda não é o legislador que é chamado a ser, pelo menos deve reunir e coordenar em torno de uma crítica genealógica todas as ciências que até então se ignoravam ou se opunham. Como a crítica kantiana havia devolvido as críticas espiritualistas e materialistas sem dar razão nem a uma, nem à outra, a crítica genealógica arbitra

entre as pretensões rivais da psicologia filosófica e da fisiologia, reconciliando-as na afirmação da vontade de poder.

1. F. de La Rochefoucauld. *Maximes*, ed. definitiva de 1678.
2. *Além do bem e do mal*, I, § 23.
3. *Ibid.*, § 46.
4. *Ibid.*, § 186.
5. S. Freud *présenté par lui-même*, p. 100.
6. *Ecce homo*. “Por que sou um destino”, § 4.
7. *Máxima II*, da 1ª ed.
8. J.-J. Rousseau. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Prefácio.
9. *Fragments posthumes*, XIII, p. 82,9 [146].
10. *Genealogia da moral*, II, § 1.
11. G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p. 153.
12. *Genealogia da moral*, II, § 2. Note-se que “trabalho” poderia ter aqui o significado etimológico que tem em francês: suplício reservado aos escravos.
13. *Ibid.*, II, § 4.
14. *Ibid.*, II, § 3. O grifo é nosso.
15. Bachofen. *Le Droit maternel* (1865). Preâmbulo (p. 12 da trad. francesa).
16. *Genealogia da moral*, nota final da 1ª dissertação (1ª frase sublinhada por Nietzsche).

O PROBLEMA DO VALOR

Muitas vezes a filosofia de Nietzsche é caracterizada como “filosofia dos valores”, expressão que continua extremamente imprecisa diante da extensão considerável da noção de *valor* em diversos domínios: uma lógica bivalente supõe dois valores que são o verdadeiro e o falso; em matemática, um valor particular (numérico) é dado a uma variável; em finanças um valor é apreciado ou depreciado num sistema complexo de trocas; a teoria econômica distingue valor de uso e valor de câmbio e debate uma teoria que considera “o” valor distinto do preço; em música e pintura, a noção de valor toma um significado técnico, aliás sem relação com o valor propriamente estético de uma obra. Como oferecer alguma precisão? Em toda a amplitude do campo de utilização do termo, o valor implica uma preferência, mas exige-se ao mesmo tempo que o valor consista menos no que é “desejado” do que no que é “desejável”. O biólogo constata que em todo ser vivo, mesmo no mais elementar como a ameba unicelular, a vida se manifesta por comportamentos de “escolha”, de preferências num meio ambiente. Toda vida pode ser interpretada em termos de valor e, num contexto nietzschiano, de vontade de poder. Retenhamos pelo menos isto: a genealogia da moral diz respeito a tudo que chamamos hoje “ciências humanas” (história, psicologia, etnologia, sociologia, linguística); mas ela é apenas um aspecto de uma filosofia crítica em geral; aplicada ao pensamento de Nietzsche, a expressão filosofia dos valores significa: filosofia do mundo como vontade de poder.

No século XIX, e ainda no século XX, toda filosofia dos valores se refere, pelo menos implicitamente, à distinção kantiana entre a razão teórica e a razão prática, ressaltando, aliás, os procedimentos críticos de sentido oposto de cada uma delas. Aqui é bom lembrar que “prática”, distinta de “técnica”, não implica um saber aplicado a uma ação, mas supõe um imperativo que comanda diretamente um desejo, uma vontade atuante. A *Crítica da razão pura* termina com uma fórmula célebre: “Eu devia ultrapassar necessariamente o *saber* para dar lugar à *fê*”¹. Há primado da razão prática no que ela propõe, com valor de verdade, Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, bem além do que a razão teórica podia conhecer a respeito. A partir daí, as distinções do *fato* e do *valor*, da explicação e da avaliação, não cessarão de ser retomadas, precisadas e discutidas até o ponto de fazer da própria verdade um valor; é um problema terrível que será proposto a Nietzsche com a vontade de verdade². Quanto ao racionalismo moral de Kant, fundado na universalidade formal da moral, Nietzsche o recusa de saída e segue nisto a crítica schopenhaueriana da moral do dever; entretanto, Schopenhauer descobria no “coração” (sentimento de compaixão) o novo fundamento de uma moral universal. Porque nem Rousseau, nem Kant, nem Schopenhauer pretendiam trazer novos valores, ao contrário, eles pretendiam encontrar, reformular as apreciações da consciência comum mais simples e mais imediata, obscurecida pelos raciocínios dos sábios ou dos hipócritas. Para Rousseau, a relatividade dos costumes segundo os tempos e os lugares testemunha apenas a multiplicidade das formas da imoralidade, face ao “instinto divino”, infalível, da consciência humana. Discípulo de Rousseau, Kant insiste nisto: àqueles que o acusam de não ter trazido de fato, com a razão prática, o fundamento de uma moral *nova*, ele responde que uma obra como esta seria a própria imoralidade. Neste

ponto, o procedimento crítico de Nietzsche opera uma inversão. Não é mais a partir de uma posição moral, enfim conquistada e solidamente fundada, que é possível dissipar as nuvens negras e confusas dos falsos valores, mas é o imoralismo implícito na hipótese da vontade de poder que esclarece a multiplicidade das avaliações.

Se por filosofia dos valores se entende a superposição, ao mundo da realidade empírica, de uma hierarquia objetiva de valores suficientemente consistentes, então é preciso dizer que Nietzsche não é um filósofo dos valores. O que ele chama *problema do valor* não é o da *objetividade* dos valores, mas o do valor da própria moral, da reiteração da avaliação. Portanto Nietzsche está bem consciente de sua originalidade:

Enunciamos uma *nova exigência*: uma *crítica* dos valores morais nos é indispensável e o próprio *valor desses valores* deve ser estabelecido para começar – e para isso é indispensável conhecer as condições e as circunstâncias de seu nascimento, de sua evolução, de seu recuo (a moral como consequência, como sintoma, como máscara, como hipocrisia, como doença, como mal-entendido, mas também como causa, como remédio, como estimulante, como obstáculo, como veneno)³.

Por estranho que possa parecer, em toda “ciência da moral” até o presente, o que *faltou* foi o problema da própria moral; faltou a suspeita de que havia algo de problemático. O que os filósofos denominavam “fundamento da moral” e que se atribuíam como tarefa, era apenas, observando bem, uma forma sábia da *fé* na moral dominante, um novo meio de *exprimi-la*, portanto uma constatação propriamente interna a uma moralidade determinada, isto é, em última instância, uma espécie de negação de que era permitido ver esta moral como problema – e neste caso bem outra coisa que um exame minucioso, um esmiuçar, uma vivisseção da fé em questão⁴.

Note-se a violência dos termos utilizados, o que não pode ser atribuído apenas à retórica: situado necessariamente no interior de uma moralidade já historicamente constituída, o genealogista não pode deixar-se arrastar por uma análise que continuaria intelectualmente neutra. A passagem de uma vida moral bem fundada e respeitada para seu questionamento radical não é

possível, a não ser por petição de imoralismo. Insistimos neste ponto mais do que se faz de costume: a *Genealogia da moral* é essencialmente crítica e em nada fundadora. Nietzsche advertiu desde o prefácio de seu livro que ele não pretende escrever novamente uma *Origem dos sentimentos morais*, como havia feito em 1877 seu amigo Paul Rée, num livro que traz este título. “Segundo uma hipótese, pelo menos um tanto divertida, a besta darwiniana estende a mão ao mais moderno representante, humilde e delicado da moral; ele “não morde mais”, tem uma certa expressão de leve e benévola indolência em seu rosto, misturado com um grão de pessimismo e de lassidão”⁵. Esta caricatura de um evolucionismo moral originário da psicologia empírica inglesa é certamente o oposto de uma crítica genealógica.

Gilles Deleuze comparou engenhosamente as três dissertações da *Genealogia da moral* às três partes da *Dialética da razão pura*, de Kant. Por que não seria antes da *Dialética da razão prática*? É que a *Crítica da razão prática* não é em nada uma crítica no sentido de pôr à prova, colocar em dúvida, mas, ao contrário, ela tende explicitamente a assegurar o fundamento da moral e preservar-lhe a pureza. Portanto, seria exatamente com a *Dialética da razão pura* que se deveria estabelecer o paralelo. Na primeira dissertação, a análise da constituição do *ressentimento* corresponderia a um paralogismo, o da força separada do que ela pode: “O sujeito (ou, para falar a linguagem popular, a *alma*) é talvez até agora o melhor artigo de fé na terra, porque ele torna possível à maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda sorte, esta sublime ilusão de si mesmo: expor sua própria fraqueza como uma liberdade e sua escolha de ser isto ou aquilo como um *mérito*”⁶. A segunda dissertação analisa a *má consciência* como uma antinomia: a da moral e da vida, a da força voltada contra ela mesma. “A hostilidade, a crueldade, o prazer de perseguir, de humilhar, de transformar, de destruir – tudo isto se

voltando contra os que possuem esses instintos, *eis* a origem da má consciência”⁷. Quanto à terceira dissertação intitulada: “Qual é o sentido de todo ideal ascético?”, ela poderia certamente corresponder à terceira seção da dialética kantiana que trata da existência do Ser supremo.

Uma tal contradição em si mesma, como ela parece apresentar-se no asceta, “a vida contra a vida”, é simplesmente um absurdo, sob o ponto de vista da fisiologia e não mais da psicologia. Esta contradição não pode ser mais do que *aparente*: deve ser uma espécie de expressão comum, uma interpretação, uma fórmula, uma aproximação, um equívoco psicológico sobre alguma coisa cuja verdadeira natureza, por muito tempo incompreendida, não pôde ser designada em *si mesma* – nada mais do que uma palavra inserida numa antiga lacuna do conhecimento humano...⁸

Sem dúvida Gilles Deleuze sistematizou demais, com aquele gosto das falsas janelas que Schopenhauer já reprovava em Kant, pois é exatamente o metafísico da vontade que denuncia os falsos semblantes na contradição da razão em si mesma; ele jamais duvidou que nas antinomias as antíteses eram verdadeiras, e que só elas eram verdadeiras. Não esqueçamos que *entre a crítica kantiana e a crítica nietzschiana, sempre há Schopenhauer*, aquele que descobriu na razão kantiana, seja ela teórica ou prática, as exigências da crença judeu-cristã na alma, em Deus, na liberdade. É ele que está diretamente em questão ao longo de toda a *Genealogia da moral*, já com sua análise da ilusão da felicidade, seu fundamento da moral sobre o sentimento de compaixão, seu ascetismo e sua abnegação da vontade. Kant só está presente indiretamente, na medida em que sua crítica se limita a uma crítica conceitual que constrói antinomias, e enquanto seu idealismo não realiza necessariamente a passagem da “psicologia” à fisiologia. “A vida contra a vida”: não há aí contradição para uma crítica genealógica que não é uma dialética, mas uma interpretação da vontade de poder na multiplicidade de sua morfologia e de sua evolução. A filosofia heraclitiana do vir-a-ser não se deixa pensar dialeticamente a não ser através do prisma deformante do

socratismo. A crítica kantiana é, como sabemos, uma herança longínqua que remonta ao ser parmenidiano. Kant pensava estabelecer uma sistematização definitiva, absolutamente fechada depois dele⁹. Também neste sentido: “O sucesso de Kant é um sucesso de teólogo”¹⁰. Schopenhauer já pensava isto...

E principalmente não esqueçamos, se quisermos fazer uma comparação entre Kant e Nietzsche, que a genealogia é como tal um longo deciframento hieroglífico, um longo trabalho de interpretação e de reinterpretação que o próprio Nietzsche identificou com uma “ruminação” – trabalho que só é possível a partir dos resultados instáveis não somente da história e da fisiologia de seu tempo, mas de ciências principiantes como a linguística, a psicologia social, a etnologia ou a pré-história. Tanto quanto julgar a pertinência da *Crítica da razão prática* sobre as alegações muitas vezes irrisórias da *Antropologia de um ponto de vista empírico*! Quantas vezes não censuramos Nietzsche lançando-lhe em rosto: “a soberba besta loura rondando à busca de presa ou de vitória”¹¹, mesmo sem acrescentar que o texto especificava que não havia nesta expressão “nenhuma relação de consanguinidade com os alemães de hoje?” Nietzsche não faz mais do que utilizar aqui a documentação à disposição naquele tempo: ele confia nas hipóteses antropológicas comumente admitidas pela comunidade científica de sua época. Para ser preciso, a referência ao *arianismo* é rara em sua obra; na França um Renan ou um Taine foram bem menos circunspectos e o nome deles geralmente não provocou escândalo. No fim do século XIX, a confusão entre um povo, uma língua e uma raça era comum entre os melhores historiadores. Que interesse há em ressaltar as etimologias falsas ou consideradas como tais de nossos dias, sobre as quais Nietzsche se apoia para ilustrar e confirmar a genealogia? A própria genealogia enquanto método crítico jamais foi dada como ciência.

Por mais objetivos e mais “frios” que possam parecer os materiais usados na *Genealogia da moral*, o subtítulo a designa como “um escrito polêmico”. Polêmico contra o quê? *Ecce homo* não deixa nenhuma dúvida: contra o cristianismo. E isto se pode afirmar de todo o livro, inclusive das considerações dadas como hipotéticas sobre a pré-história.

A verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo; o nascimento do cristianismo do espírito de ressentimento e *não*, como se crê, do “espírito”, um movimento essencialmente reacionário, a grande rebelião contra o domínio dos valores “*aristocráticos*”. A segunda *dissertação* apresenta a psicologia da *consciência moral*¹², a qual *não é*, como se crê, “a voz de deus no homem, ela é o instinto de crueldade que se descarrega sobre si quando não pode mais descarregar-se para fora. Aqui a crueldade é vista, pela primeira vez, como um dos mais antigos e dos mais indispensáveis alicerces da cultura. A *terceira* dissertação dá uma resposta à questão: donde provém o *poder* monstruoso do ideal ascético, do ideal sacerdotal, apesar de ser um ideal *nocivo* por excelência, uma vontade de aniquilar-se, um ideal de *decadência*? Resposta: *não* porque Deus age por trás do sacerdote, como se acredita, mas na falta de algo melhor – porque ele é o único ideal até o presente, uma vez que ele não teve nenhum concorrente. “Pois o homem ainda prefere querer o nada, a *não* querer”. Antes de tudo falta um *contraideal* – até *Zarathustra* – Fui compreendido. Três preparações decisivas para uma psicologia da inversão de todos os valores –. Este livro contém a primeira psicologia do sacerdote¹³.

Concluimos que a crítica genealógica não pode ser colocada no mesmo plano que a crítica kantiana. Kant preserva na dialética a crença na alma, na liberdade e em Deus. Nietzsche toma de saída o partido do ateísmo, da necessidade, do imoralismo, e é da tomada deste partido de imoralismo que resulta a própria possibilidade de uma genealogia. Kant começa a arbitrar entre teses e antíteses que pertencem à tradição filosófica, que ele aceita como tais, e cujos alicerces, até aqui ignorados, ele jamais procurou revelar. Por que Nietzsche colocou “escrito *polêmico*” como subtítulo da *Genealogia da moral*? É claro que toda polêmica pode ser exposta sob forma de antinomia. Mas Kant julgava inevitável a contradição, interna à própria razão humana: ela era intemporal e não interpretável num

devir histórico. Em Nietzsche, nada disto: para ele a questão crítica (a do *valor dos valores*) supõe uma relação com a origem, que é elucidada na história da vontade de poder (isto é, numa “psicologia”). Schopenhauer já havia acusado Kant de confundir a razão, e especificamente a razão prática, com um ídolo, mais particularmente com o cruel “Deus dos judeus”. A aparência transcendental que a crítica kantiana achava tão intransponível como a própria razão e a metafísica gerada por ela, agora estava situada e datada na história filosófica da Europa. Schopenhauer se vangloriava de ter levado a crítica kantiana até suas últimas consequências, até a abolição das últimas teses originárias do monoteísmo judeu-cristão. Mas este ateu deixou intacta e até reforçada a interpretação cristã quando se tratava de apreciar os grandes feitos da cultura da humanidade. Ele é “para um psicólogo um caso de primeira importância: uma tentativa genial de malevolência para pôr em prática em favor de uma depreciação completa e niilista da vida, precisamente as instâncias contrárias: as grandes autoafirmações, a vontade de viver, as formas exuberantes da vida [...] Um exame mais minucioso mostra que nisto ele é o herdeiro da interpretação cristã”¹⁴. Ir além de Schopenhauer será fazer surgir uma nova interrogação sobre o valor dos valores que o próprio Nietzsche denomina “crítica”. Somente neste sentido é que a *Genealogia da moral* pode ser o fim de um questionamento aberto em filosofia pela *Crítica da razão pura* – ela mesma considerada como um momento numa história da vontade de poder.

1. Prefácio da 2ª ed. da *Crítica da razão pura*.

2. Cf. mais adiante nossa quarta parte, A vontade de verdade, p. 265.

3. *Genealogia da moral*. Prefácio, § 6.

4. *Além do bem e do mal*, § 186.

5. *Genealogia da moral*. Prefácio, § 7.

6. *Ibid.*, § 13.

7. Ibid., II, § 16.
8. Ibid., III, § 13.
9. “Como ciência fundamental, ela [a metafísica] é inseparável de sua própria perfeição, e dela devemos dizer: ‘nada pode ser considerado como feito, se alguma coisa resta a fazer’” (Prefácio à 2ª ed. da *Crítica da razão pura*, XXIV. A citação latina é de Lucano).
10. *O Anticristo*, § 10.
11. *Genealogia da moral*, I, § 11.
12. Consciência moral corresponde em alemão a uma palavra única: *Gewissen*.
13. *Ecce homo. Genealogia da moral*.
14. *Crepúsculo dos deuses*. “Divagações de um inatual”, § 21.

SENHORES E ESCRAVOS

Nietzsche elabora os conceitos essenciais da crítica dos valores, desde o período chamado “intelectualista” pelos comentaristas, e já em *Humano, demasiado humano*:

O manuscrito começou em Sorrento durante um inverno em que me foi permitido fazer uma parada, como faz um viajante, para abarcar com o olhar o vasto e perigoso país no qual meu espírito tinha viajado até aqui. Foi no inverno de 1876-1877; mas as ideias são mais antigas¹.

Insistimos nessas últimas palavras e salientamos, para a biografia, que ele passa então uma temporada na vila de Malwida von Meysenbug, estadia tranquila em que estava cercado de amigos, em particular de Paul Rée que publica em 1877 *Da origem dos sentimentos morais*, livro sobre o qual retorna dez anos depois a *Genealogia da moral*.

Dupla pré-história do bem e do mal – O conceito de bem e de mal tem uma dupla pré-história: primeiro na alma das raças e das castas dominantes. Aquele que tem o poder de pagar bem por bem, mal por mal, e usa efetivamente de represálias, e por conseguinte é capaz de reconhecimento e de vingança, este é chamado bom; aquele que é impotente e não pode usar de represálias, passa por mau. Enquanto se é bom, pertence-se aos “bons”, a uma comunidade que tem um sentimento de comunidade porque todos os seus indivíduos estão engajados uns com os outros pelo sentido das represálias. Enquanto se é mau, pertence-se aos “maus”, a uma multidão de pessoas escravizadas, sem poder, e que não têm nenhum sentimento de comunidade. Os bons são uma casta, os maus uma massa, uma espécie de pó, uma ninharia. Bom e mau equivalem por muito tempo a soberano e súdito, senhor e escravo².

Assim se encontram rapidamente estabelecidas as duas formas fundamentais da história da moral, a dualidade morfológica que permite interpretar toda evolução da vontade de poder entre os seres

vivos. Também aí, generalizando a relação senhor-escravo, Nietzsche parece retomar um tema antigo da filosofia moral e política, frequente entre os teóricos do direito natural ou entre os filósofos da história no começo do século XIX. Na filosofia positivista de Augusto Comte, a escravidão fundada no direito de conquista garante a passagem da sociedade militar à sociedade industrial, o que justifica aliás a escravidão antiga, mas condena a escravidão dos tempos modernos. Em Hegel, a dialética do senhor e do escravo, descrita na *Fenomenologia do espírito*, de 1807, torna-se uma estrutura permanente da história universal, não somente no plano social e político, mas também moral e religioso. O célebre comentário de Alexandre Kojève diz:

Em seu estado nascente, o homem jamais é simplesmente homem, nada mais. Ele é sempre essencial e necessariamente senhor, ou escravo [...]. Se o ser humano só é gerado na luta que termina na relação entre Senhor e Escravo, a realização e a revelação progressiva deste ser também não podem efetuar-se a não ser em função desta relação social fundamental³.

Mas a transformação desta relação, seu progresso (dialética) supõe em Hegel, como aliás em A. Comte, três termos. Este ritmo ternário está ausente da genealogia nietzschiana: o confronto dos dominadores e dos dominados não cessa de reproduzir-se segundo um vir-a-ser heraclítico em que o combate (*polemos*) é o pai de todas as coisas.

Não obstante, as análises genealógicas de Nietzsche escapam à sucessão monótona de vitórias e de derrotas recíprocas: elas podem ser tão ricas, tão variadas e tão sutis na interpretação dos fatos históricos, das instituições e dos valores, como as análises dialéticas. O que existe é precisamente gênese, genealogia e não simplesmente alternância de força e de fraqueza. De um lado, a vontade de poder é vontade de diferença, de acréscimo de poder; de outro lado, ela é vontade de diferenciação segundo formas diversas e novas. Ela

pretende estar *além* do que ela é, ser *outra* do que ela é. Sua multiplicidade essencial implica desde a origem uma capacidade indefinida de metamorfose. Mas não há nada que possa corresponder a um “trabalho do negativo”. Seria um contrassenso buscar toda vontade de poder do lado dos senhores; ela está presente do mesmo modo entre os escravos.

A “evolução” de uma coisa, de uma função, de um órgão não é em nada uma progressão para um fim, uma progressão lógica pelo caminho mais curto com o menor dispêndio de forças e de meios – mas uma sucessão de processos vitoriosos mais ou menos profundos, mais ou menos dependentes uns dos outros, levando em conta além disso resistências que se lhe opõem a cada vez, tentativas de defesa e de reação para mudar o fim em sua forma, e também resultados obtidos pelas ações em sentido contrário⁴.

Eis uma evolução que certamente não é mais leibniziana do que hegeliana. Poderíamos então falar de uma evolução “heraclitiana”? Gilles Deleuze insistiu, com toda razão, na dualidade das forças *ativas* e *reativas* para explicar a complexa gênese de uma moral dos escravos e de uma moral dos senhores. Mas, além de este vocabulário não ser tão frequente nos textos de Nietzsche, a oposição entre a ação e a reação é de origem física, para não dizer “mecânica”, com todas as simplificações e abstrações que ela supõe para ser aplicada à história da moral, à evolução múltipla da vontade de poder. Seríamos levados a pensar em termos de *contradição* o que, em Nietzsche, deve ser em termos de *hierarquia*: a força reativa é primeiramente uma força dominada, submissa, inferior por sua qualidade, mesmo se, em última análise, é ela que pode prevalecer. Para explicar fenômenos que intervêm neste caso, Nietzsche alega a mudança de direção que implica o voltar-se contra si mesmo:

Há uma *obstinação contra si mesmo* cujas diversas formas de ascese pertencem às manifestações mais sublimes. Pois alguns homens têm uma necessidade tão grande de exercer e de exprimir sua força e seu domínio que, na falta de outros objetos ou porque eles sempre falharam em toda parte, eles chegam finalmente a tyrannizar algumas partes de seu próprio

ser, por assim dizer seções ou níveis deles mesmos [...]. Esta ruptura consigo mesmo, este desprezo de sua “própria natureza, este *spernere se sperni*” ao qual as religiões atribuíram tanta importância, propriamente falando são um altíssimo grau de presunção. Toda a moral do Sermão da Montanha cabe neste caso: o homem tem uma verdadeira volúpia de fazer-se violência por pretensões excessivas, para divinizar em sua alma esta exigência tirânica. Numa moral ascética, o homem dirige suas preces a uma parte de si mesmo como a um Deus, e, por uma consequência necessária, ele diaboliza a outra parte⁵.

É este processo de retorno sobre si mesmo que contribui para a formação da consciência moral como vinda de Deus: “Consciência, consciência, instinto divino!” – exclamava J.J. Rousseau.

Todos os instintos que não se satisfazem para o exterior *voltam-se para o interior*; é isto que chamo *interiorização* do homem; é assim que cresce no homem o que mais tarde se chama sua “alma”. Todo o mundo interior, originariamente estreito, como que apertado entre duas peles, dilatou-se em volume, desdobrou-se em todo sentido e adquiriu profundidade, largura e altura, quando a expansão do homem para o exterior foi impedida⁶.

O desenvolvimento da moral dos escravos, desenvolvimento tal que ela pôde finalmente prevalecer sobre a moral dos senhores, não se explicaria sem dois outros fenômenos: o efeito de sedução e o efeito gregário.

A *sedução* desempenha um papel considerável nas análises de Nietzsche em alternativa com as relações diretas de domínio. Ela é frequentemente simbolizada pela mágica Circe que na *Odisseia* de Homero transforma em animais os companheiros de Ulisses que ela havia atraído ao seu palácio. A sedução está por toda parte, nas metamorfoses da vida, nos múltiplos charmes do belo, no atrativo da feminilidade. Mas por isso mesmo, a sedução é aparência, máscara, dissimulação consciente ou não, vontade de mentir. O exemplo de Sócrates mostra que não há força de sedução que possa prevalecer por si mesma: a sedução socrática não age a não ser sobre instintos que já se tornaram anárquicos, e sobre um modo de vida aristocrático já ameaçado de decomposição; foi preciso que a decadência dos

jovens nobres de Atenas estivesse em correspondência com a personalidade de Sócrates e fosse reconhecida mais ou menos conscientemente na idiossincrasia de Sócrates. “Dei a entender como Sócrates exercia um fascínio e parecia ser um médico, um salvador”⁷. Nietzsche pôde estender a noção de sedução ao conjunto da humanidade e de seu passado: “Foi muito mais o instinto de negação, de corrupção e de decadência especificamente que reinou como agente de sedução”⁸. A sedução supõe, portanto, um processo de identificação semelhante àquele que age no instinto gregário. O *instinto gregário* que, como tal, é próprio aos escravos, pertence à mesma esfera de significado que a “vontade de igualdade”, que é uma forma intelectualizada no ideal democrático. Observemos que “o amor ao próximo” é uma outra forma desse ideal, de origem cristã. O oposto do instinto gregário é designado como “amor ao distante” e como “sentido da distância”⁹. “A primeira questão que me permite ‘sondar os rins’ de um homem é saber se há nele o sentimento da distância, se ele vê em toda parte entre um homem e outro uma diferença de hierarquia, de grau, de ordem, se ele faz distinções”¹⁰. Todas as variações, tão numerosas em Nietzsche, em torno do tema da “solidão”, remetem à extirpação da plebe, da população, do rebanho. “Na verdade o indivíduo é o último filho da Criação”¹¹. Contudo, daí não resulta que a individualidade seja valorizada como tal. “Cada indivíduo pode ser estimado de acordo com a linha ascendente ou descendente da vida”¹². Por outro lado, é preciso tomar cuidado para não ver aí uma expressão figurada do primado sociológico da “consciência coletiva” sobre a consciência individual. O instinto gregário não é primordial e supõe a dualidade dos senhores e dos escravos, assim como o rebanho supõe o pastor. Ele não aparece e se desenvolve, do lado dos escravos, a não ser que a multidão sem estrutura, sem sentimento de comunidade, portanto

sem instinto social, se organize pelo menos grosseiramente em povo, em nação, por domínio dos senhores, pelo próprio fato dessa dominação. Se devemos tentar uma semelhança, ela não poderia ser com a tradição durkheimiana, mas de preferência com “psicólogos” como Tarde (*As leis da imitação*, 1890), Lebon (*A psicologia das multidões*, 1895) ou ainda com Freud (*Psicologia das massas e análise do eu*, 1921). A multidão, mesmo a mais elementar, forma-se a partir de uma dupla relação: com o chefe, o condutor, de um lado, e enfim entre os membros da multidão, de outro lado. Este duplo aspecto sempre está presente quando Nietzsche evoca o instinto gregário que não é primordial nem universal, como seria um suposto “instinto social”.

Nietzsche introduziu no vocabulário filosófico uma nova noção para designar esta força dos fracos, este voltar-se sobre si de um poder entravado que acaba no entanto por se impor aos “melhores”: ele utiliza a partir de *Além do bem e do mal* o termo francês *ressentiment* que assim se torna de alguma forma um termo “técnico” para a crítica genealógica. Mas mesmo antes de usar a palavra, Nietzsche havia descrito este rancor dos medíocres e dos fracassados que se exerce sob a capa da moral.

A moral, onde acreditam vocês que ela tem seus advogados mais perigosos e mais insidiosos? Eis um fracassado que não possui espírito suficiente para alegrar-se, mas que é bastante culto para ter consciência disto; ele acaba por cansar-se, desgostar-se, desprezar-se a si mesmo; graças a alguma herança que recebeu, ele escapa à última consolação, a da “bênção do trabalho”, do autoesquecimento na “tarefa cotidiana”; este homem, no fundo, tem vergonha de sua existência – talvez também oculte alguns pequenos vícios – e, de outro lado, ele não pode impedir que se torne cada vez mais azedo e irritável por causa de leituras acima de seu nível, ou de convivências intelectuais além de sua capacidade; este homem se torna totalmente envenenado – “pois o espírito se torna veneno, a cultura se torna veneno, a propriedade se torna veneno, a solidão se torna veneno num fracassado deste tipo” – e ele cai finalmente num estado habitual de vingança, de vontade de vingança. *De que* acham vocês que ele tem necessidade, necessidade imperiosa, para dar a si mesmo a aparência de

superioridade sobre aqueles que têm mais espírito do que ele, para dar-se o prazer de uma vingança consumada pelo menos na imaginação? Sempre a *moralidade* (pode-se apostar!), sempre as grandes palavras da moral, sempre as cantilenas de justiça, de sabedoria, de santidade, de virtude [...]¹³.

Este retrato feroz, Nietzsche o aplicará aos intelectuais provenientes da burguesia alemã: “Que chegue aos ouvidos dos psicólogos, supondo que eles um dia sintam prazer em estudar de perto o próprio ressentimento, que esta planta floresce hoje em todo seu esplendor entre os anarquistas e os antisemitas, como aliás sempre floresceu, ao abrigo, como a violeta, mas com outros eflúvios”¹⁴. Nietzsche associa mais de uma vez anarquistas e antisemitas, esses agitadores que são antes de tudo uns fracassados. Sem dúvida a noção de ressentimento, como autoenvenenamento psicológico, traz uma boa contribuição à análise do psicólogo e do “moralista”, assim como à polêmica social ou política. O fenomenólogo Max Scheler baseia seu ensaio sobre *O homem do ressentimento* (1912) em citações da *Genealogia da moral*, mas é para preservar melhor os valores da moral cristã que ele não quer, em momento algum, colocar em questão:

Sua explicação é mais profunda, mais digna de séria atenção que tudo que se pôde apresentar até aqui. Insisto mais ainda neste ponto porque a considero em última instância radicalmente falsa¹⁵.

Temos aí um exemplo desse nietzschismo “razoável”, adocicado, ao qual foram arrancadas as garras, digno enfim de ser introduzido no círculo da filosofia moral clássica! Não chegamos ao ponto de suspeitar de alguma recrudescência do ressentimento para descartar um questionamento da objetividade dos valores morais sustentada por Scheler. Entretanto, com a análise do ressentimento, trata-se exatamente da questão que a fenomenologia se recusa a levantar, a do *valor dos valores*.

A rebelião dos escravos na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores; o ressentimento de seres aos quais é

recusada a reação autêntica, aquela que age e que não pode satisfazer-se senão com uma vingança imaginária. Enquanto toda moral aristocrática nasce e se desenvolve de uma afirmação triunfante de si mesma, a moral dos escravos diz não, desde o começo, a toda “exterioridade, alteridade, autonegação” e este não é seu ato criador. Este desvio do olhar que instaura os valores – por *necessidade* dirigido para o exterior em vez de voltar-se para si mesmo – pertence precisamente ao ressentimento; a moral dos escravos sempre precisa, para surgir de um mundo exterior hostil, em termos de fisiologia, de estímulos externos para desempenhar um papel; sua ação nasce, no fundo, de uma reação. Inverso é o caso do mundo aristocrático de avaliação: ele intervém e se desenvolve espontaneamente, busca seu oposto somente para afirmar-se a si mesmo, com mais gratidão e alegria ainda – seu conceito negativo de “baixo”, de “vulgar”, de “mau” reflete apenas um pálido contraste que veio tarde em comparação com seu conceito positivo, de lado a lado impregnado de vida e de paixão: “nós os aristocratas, os bons, os belos, os bem-sucedidos”¹⁶.

Assim o senhor conquista, domina, mas não se vinga propriamente falando, mesmo quando usa de represálias; sua ação é “espontânea”, o que quer dizer que ela não tem por origem uma “reação”, uma necessidade de inverter uma inferioridade ressentida. O instinto de vingança que se desenvolve entre os escravos permite compreender como a *contradição nasce da hierarquia*. Na famosa dialética das primeiras páginas da *Fenomenologia do espírito*, Hegel não fez mais do que descrever exclusivamente o ponto de vista dos escravos. Será que ele podia agir de outra maneira, uma vez que os valores criados pelo ressentimento se haviam imposto por toda parte e com eles as ficções metafísicas? Pouco importa que a filologia de que Nietzsche se prevalece não seja mais a nossa. Retenhamos isto: com a aplicação à linguagem de uma crítica genealógica cujo princípio é colocado desde o título de *Além do bem e do mal*, entendemos que se diz bem e mal numa oposição primeira, e não além do que teria sido – desde sempre, metafisicamente – o bem e o mal. A moral dos escravos começa com esta antinomia que para ela é evidente, mas que implica uma reatividade própria ao escravo, enquanto que para o valor aristocrático bastava declarar-se como tal.

A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*. Nem aos mais prudentes dentre eles ocorreu colocá-la em dúvida, aqui mesmo, desde o limiar, onde era mais necessário, mesmo quando eles se vangloriavam *de omnibus dubitandum*. Mas pode-se ter dúvidas para saber, primeiramente, se há oposições em geral, e em segundo lugar se as apreciações e as oposições comuns de valores sobre os quais os metafísicos imprimiram seu selo não seriam apenas apreciações de fachada, somente perspectivas provisórias, além de tomadas sob certo ângulo, talvez de baixo para cima, uma perspectiva de rã, para usar uma expressão comum entre os pintores¹⁷.

Ora, uma perspectiva de rã, de baixo para cima, é uma perspectiva de escravo. Uma dialética da contradição se esforça para dissimular uma hierarquia dos valores. Se a longa pré-história da humanidade pertence à moral aristocrática, a suas avaliações e denominações, a história propriamente dita da moral depende da rebelião dos escravos e de seu ressentimento criador de valores. A crítica genealógica busca o traço desses eventos na etimologia: por toda parte “aristocrático”, “nobre” designando uma classe social é a noção fundamental da qual nascem e se desenvolvem necessariamente a noção de “bom” no sentido aristocrático para a alma, e de “nobre” no sentido altamente considerado quanto à alma, de privilegiado quanto à alma; desenvolvimento sempre paralelo ao que acaba por transformar as noções de “vulgar”, de “plebeu”, de “baixo” na noção de “mau”¹⁸.

1. *Humano, demasiado humano*. Prefácio, § 2.

2. *Ibid.*, § 45.

3. Alexandre Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 15-16.

4. *Genealogia da moral*, II, § 12.

5. *Humano, demasiado humano*, § 137.

6. *Genealogia da moral*, II, § 16.

7. *Crepúsculo dos ídolos*. “O problema de Sócrates”, § 11. Salvador tem também o sentido de redentor.

8. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”, § 2.

9. *Pathos der Distanz*. A tradução da palavra grega *pathos* cria dificuldade: sentimento, atitude? Mas não se pode, como às vezes se fez, transcrever simplesmente *pathos* que na língua francesa tomou um significado totalmente diferente.

10. *Ecce homo*. “O caso Wagner”, § 4.
11. *Zarathustra*, I, “Dos mil e um fins”.
12. *Crepúsculo dos ídolos*. “Incursões inatuais”, § 33.
13. *Gaia ciência*, § 359.
14. *Genealogia da moral*, II, § 11.
15. Max Scheler: *L'Homme du ressentiment*, cap. VI, p. 67.
16. *Genealogia da moral*, I, § 10.
17. *Além do bem e do mal*, § 2. Expressão latina: colocar em dúvida todas as coisas.
18. Cf. *Genealogia da moral*, I, § 4.

AMBIVALÊNCIA DAS NOÇÕES E DAS DOCTRINAS

Em Nietzsche a maioria das noções filosóficas permanecem ambivalentes. O erro de muitos nietzschismos é não levar em consideração essa ambivalência e tentar reduzi-la, invocando uma evolução do pensamento do autor, ou simplesmente uma falta de coerência de uma coletânea de aforismos a uma outra. Então, não restaria mais, por uma escolha unilateral de “valores”, do que construir uma filosofia moral (ou imoralista), uma filosofia política de Nietzsche tão simplista como coerente, suscetível de provocar o entusiasmo ou a reprovação entre nós modernos – o que deveria no entanto suscitar alguma suspeita. Suponhamos a noção de Estado: uma das passagens mais citadas de *Assim falava Zaratustra* denuncia “o novo ídolo”:

O Estado é o nome mais frio dos monstros frios. Também é frio quando mente, e esta mentira se insinua para fora de sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo”.

Eu vos dou esta indicação: cada povo fala sua língua sobre o bem e o mal; e seu vizinho não o entende. Cada povo inventou sua língua para os costumes e para os direitos.

Mas o Estado mente em todas as línguas sobre o bem e o mal; e qualquer coisa que diga, mente – e qualquer coisa que tenha, ele a roubou.

Nele, tudo é falso; é com dentes roubados que ele morde, esse ser mordedor. Falsas são até suas entranhas.

Confusão das línguas sobre o bem e o mal: este sinal eu vos dou como sinal do Estado. Na verdade é a vontade de morte que dá o sentido deste sinal! Na verdade, é um convite aos pregadores da morte¹.

Devemos concluir daí um Nietzsche anarquista, radicalmente individualista, como se fez muitas vezes? Este Estado é o Estado moderno que se tornou “o novo ídolo”, diante do qual se prostram não apenas a multidão dos que têm vista curta e que veem nele a manifestação da Providência, mas também o pequeno número dos pensadores lúcidos que combateram “o Deus antigo”, mas sem impedir a divinização do Estado. Completamente outro é o Estado primitivo que Nietzsche caracteriza na *Genealogia da moral*, sem contradição nem evolução em seu pensamento, em oposição à tradição que desde Hobbes, Locke e Rousseau busca legitimar o Estado num contrato original.

O Estado mais antigo começou sua obra e levou-a adiante como uma espantosa tirania, como uma máquina que esmagava tudo sem consideração até que a matéria-prima de um povo meio-animal fosse não só bem amassada e maleável, mas também *modelada*. Emprego então a palavra “Estado”, mas é fácil compreender que me refiro a uma horda qualquer de bestas louras predadoras, uma raça de conquistadores e de dominadores que, com sua organização guerreira, coloca sem hesitar suas terríveis garras sobre uma população que talvez a supera muito em número, mas ainda sem estrutura, ainda errante. Assim começa “o Estado”; creio que se dissipou a quimera que fazia sua origem remontar a um contrato”².

Será que Nietzsche se teria tornado, de um livro ao outro, em alguns anos, um maquiavélico brutal, um laudador do poder estatal, com algum racismo de quebra? A favor ou contra o Estado? Mas não há *ideia* quase-platônica do Estado cuja origem estaria no céu dos astros. A questão não tem sentido fora de uma história que é a história da evolução múltipla da vontade de poder.

Um outro exemplo notável de ambivalência é o do par de opostos: *crueldade e compaixão*. Deveríamos aqui suspeitar de alguma complacência sádica nas descrições de Nietzsche? À compaixão schopenhaueriana, que caracteriza uma civilização europeia em vias de exaurir-se, deveríamos opor seu exato contrário, o espetáculo da

crueidade pré-histórica com os bárbaros louros como figurantes. Há uma crueidade dos fortes e uma crueidade dos fracos: “A maldade da força faz o mal ao outro sem pensar nisso – ela deve *necessariamente* expandir-se; a maldade dos fracos *quer* fazer o mal e ver os sinais da dor”³.

A crueidade dos senhores vem acompanhada de um prazer imediato: ela não é conscientemente desejada como tal, mas se cumpre diretamente no sentido da vida, como a da fera. Ao contrário, a crueidade do escravo que se vinga, do homem do ressentimento, supõe a consciência, a “má consciência”, a astúcia e o cálculo, o prazer com os sofrimentos não só do outro mas também, no ideal ascético, com os sofrimentos infligidos a si mesmo. Assim, a crueidade é primária, ela se manifesta em toda parte, na origem de toda cultura por mais refinada e humana que seja ou pretenda ser; será que teríamos medo, só para tocar no assunto, de fazer ressuscitar as feras? Nietzsche retoma, radicalizando-a, sua análise do sentimento trágico e sua crítica da teoria aristotélica da “purgação” das paixões:

O que constitui a volúpia dolorosa da tragédia é a crueidade. Na chamada piedade trágica, e mesmo, no fundo, em tudo que é sublime, até nas mais elevadas e delicadas emoções da metafísica, o que produz um efeito agradável só obtém satisfação pelo ingrediente de crueidade que nele se mistura⁴.

Os exemplos históricos dados por Nietzsche mostram que não se trata de uma apologia da barbárie primitiva:

O que o romano na arena, o cristão no êxtase da cruz, o espanhol no espetáculo das fogueiras e das touradas, o japonês de hoje que se precipita à tragédia, o operário dos subúrbios parisienses que tem nostalgia das revoluções sangrentas, a wagneriana que suspende toda vontade para deixar-se submergir pela música de *Tristão e Isolda* – o que todos esses saboreiam e procuram beber até o fim com um ardor secreto é a poção mágica da grande Circe, “crueidade”⁵.

Nietzsche lembra, como de passagem, na *Genealogia da moral*, que o rigor do imperativo categórico kantiano não está isento de crueldade. Em sua própria diversidade, esses exemplos poderiam justificar longos comentários. Trata-se, cada vez, de justificar uma avaliação pela satisfação de uma crueldade primária. Quando utilizamos o termo ambivalência e ambiguidade, será que estamos mais perto do que a psicanálise chama ambivalência dos sentimentos (de amor e de ódio)? Não teria Freud evocado em *Totem e Tabu* a inevitável crueldade do pai na horda primitiva? A semelhança só poderia ser prematura e parcial. A genealogia de Nietzsche se apresenta primeiramente como uma pesquisa histórica sobre a origem das avaliações. Ora, a tipologia resultante desta pesquisa faz aparecer em toda noção filosófica uma dualidade fundamental de significação, de acordo com a relação que ela mantém com a moral dos senhores ou com a dos escravos. Se existe um pessimismo dos fortes como há um pessimismo dos fracos, se há um ateísmo dos fortes como também há um ateísmo dos fracos, se há uma crueldade dos escravos como há uma crueldade dos senhores, a compaixão também é ambivalente. Certamente o sentimento da compaixão não pode ser, como achava Schopenhauer, o fundamento de toda avaliação moral; sem dúvida a exaltação da compaixão nos meios intelectuais ou artísticos do fim do século XIX é um sinal evidente de complacência com a decadência. Nietzsche chega ao ponto de escrever: “Louva-se a compaixão como a virtude das mulheres da vida”⁶. Mas daí não se deduz que seja impossível uma avaliação positiva da compaixão: ela é por natureza a primeira e agradável emoção que se sente à vista do mais fraco, pelo impulso de apropriação; também é preciso lembrar que “forte e fraco” são “conceitos relativos”⁷. Existe uma piedade que rebaixa quem a experimenta e a submete ao ressentimento dos fracos, mas também

uma piedade do mais forte que eleva a si o mais fraco. O próprio *Zarathustra* denuncia a ambivalência do egoísmo, e sem dúvida é o melhor comentário do “individualismo” tão frequentemente atribuído sumariamente a Nietzsche.

Insaciável, vossa alma aspira a tesouros e joias, porque vossa virtude é insaciavelmente vontade de dar.

Todas as coisas são obrigadas a vir a vós e estar em vós, para que voltem a fluir de vosso manancial como dons de vosso amor.

Em verdade, este amor dadivoso só pode tornar-se o ladrão de todos os valores; mas este egoísmo, eu vos digo, é sadio e sagrado.

Existe um outro egoísmo, por demais pobre, faminto, que sempre quer roubar, egoísmo dos doentes, egoísmo doente.

Com os olhos de ladrão ele olha para tudo que brilha; com a avidez de faminto, ele mede aquele que tem o que comer e sempre rasteja em volta da mesa dos que dão.

É a doença que exprime este desejo e uma invisível degenerescência; é um corpo doente que exprime a avidez ladra deste egoísmo⁸.

Esta ambivalência também sobressai nas doutrinas filosóficas. Nas apreciações de Nietzsche sobre o estoicismo ou sobre o epicurismo não devemos procurar contradição nem evolução de seu pensamento:

Quereis *viver* conforme à natureza? Oh! nobres estoicos, que engano nas palavras [...]. “Um engano, porque a vida interpretada segundo a vontade de poder não pode consistir em conformar-se a uma natureza que é a própria indiferença: pois viver é querer a diferença e não se adaptar, como ainda vai achar muito mais tarde o darwinismo. Em verdade, o que acontece é o contrário: enquanto pretendeis ler o cânon de vossa lei na natureza com arrebatamento, quereis algo contrário, extraordinários comediantes que vos enganais a vós mesmos! [...] e algum orgulho abissal vos dá enfim a esperança louca de que, *porque* pretendeis tyrannizar-vos a vós mesmos – o estoicismo é tyrannia de si mesmo – a natureza também se deixa tyrannizar: o estoico não é uma parte da natureza?”⁹

Vê-se que benefício pode tirar disto o escravo Epiteto: dizer que tudo que acontece é “bom”, que não há outra coisa a desejar, é tomar a forma de estátua de gelo e negar todo valor à dor, à emoção, à paixão e à própria vida. E, no entanto, os estoicos podem merecer o

qualificativo de “nobres” pelo qual são honrados por Nietzsche, pela intensidade do sentimento de vitória obtida na impassibilidade, por sua vontade orgulhosa de impor à natureza, e em primeiro lugar à sua natureza, a universalidade da lei. Nietzsche poderá escrever: “Nós, outros estoicos”, para designar a dureza consigo mesmo conquistada pelos espíritos livres.

Mas esta é uma história antiga, eterna; o que aconteceu outrora com o estoicismo acontece ainda hoje, pelo menos quando uma filosofia começa a acreditar em si mesma, ela sempre cria o mundo à sua imagem, nem pode ser diferente; a filosofia vive esta própria pulsão tirânica de criação do mundo por uma causa primeira, a expressão mais intelectual da vontade de poder¹⁰.

A cosmologia antiga do estoicismo concorda curiosamente com os temas bíblicos da criação do mundo que lhe são, à primeira vista, os mais opostos, e é assim que em toda filosofia sobrevive talvez uma afirmação estoica: “Velha história”, escreve Nietzsche com uma ponta de ironia, deturpando as formulações cristãs! É o mundo que o filósofo estoico (mais tarde, idealista) cria à sua imagem, tomando o lugar do deus do Gênesis; é uma forma da vontade de poder que devemos reconhecer na *prima causa*.

Entre as filosofias que sucederam ao socratismo é preciso dar um lugar especial ao epicurismo. O epicurista aparece primeiramente como um ser sobretudo fraco e que está à busca de uma felicidade de repouso, de ausência de perturbação (*ataraxia*), de pacificação: “sua aspiração fundamental é pôr um fim à guerra que ele é”¹¹. O epicurista que se retira para o seu jardim, aquele que se contenta e quer contentar-se com pequenos prazeres está longe, muito longe, de ter a força que se deve reconhecer ao estoico. Este hedonismo, esta moral da consolação, que convém tão bem aos doentes, Nietzsche chega a assemelhá-la paradoxalmente ao cristianismo, a um certo cristianismo: ela aparece como a doutrina de salvação entre os pagãos. “*Epicuro decadente típico*: fui o primeiro a reconhecê-lo

como tal”¹². E não obstante aparece um rosto completamente diferente de Epicuro, por pouco que se distinga o filósofo de sua obra, como se deve distinguir a complexidade do personagem Sócrates da banalização do socratismo.

Sim, orgulho-me de sentir o caráter de Epicuro como nenhum outro talvez o tenha sentido, e de usufruir da felicidade da Antiguidade tardia no que dele ouço e leio. Vejo seu olhar estender-se sobre um mar vasto e branco, por cima dos rochedos da margem sobre os quais repousa o sol, enquanto todos os animais, pequenos e grandes, brincam na sua luz, seguros e tranquilos como esta luz e como este olhar. Só um ser que sofre continuamente pode descobrir esta felicidade, felicidade de um olhar diante do qual o mar da existência se apazigua e que não se cansa de contemplar sua superfície, esta pele variada, delicada e trêmula do mar; jamais antes houve uma tal modéstia na volúpia¹³.

Nietzsche pensa manifestamente em sua estadia em Sorrento, em 1876, depois de longos meses de sofrimento. Não é mais uma doutrina, escritos, ou toda uma tradição que ele comenta como filólogo, mas seu autor que ele compreende intuitivamente e com o qual ele se identifica de alguma forma. Diante de um admirável panorama da Grande Grécia (e sabe-se como Nietzsche era sensível às paisagens!) não há mais ressentimento, mas apenas a vida múltipla das vagas e dos seres, o jogo do mar e do sol, a contemplação serena da existência nua e simples na luz da tardinha que convém tão bem a esses pensadores da velha cultura que está chegando ao fim, que são Epicuro – e Nietzsche. Não suspender a vontade, para melhor deixar-se arrastar pela fúria das ondas wagnerianas, mas apaziguamento depois do sofrimento, não prazer de uma crueldade voltada contra os outros ou que se volta contra si mesmo, mas momento de plenitude que é também plenitude de pensamento. Como estamos longe da má consciência obstinada em seu próprio suplício, de um sentimento de dívida inexorável para com a divindade, do prazer do cristão Tertuliano na contemplação

complacente das torturas dos condenados!¹⁴ Epicuro quis que nada fosse devido a divindades longínquas e impassíveis.

“A luta contra a antiga crença”, tal como foi empreendida por Epicuro, era em sentido estrito a luta contra o cristianismo *preexistente* – a luta contra o mundo antigo que se tornou velho e doente, já entristecido, moralizado e corrompido por sentimentos de culpabilidade¹⁵.

1. *Assim falava Zaratustra*, I, “O novo ídolo”.

2. *Genealogia da moral*, II, § 17.

3. *Aurora*, IV, § 371.

4. *Além do bem e do mal*. “Nossas virtudes”, § 229.

5. Ibid. A poção mágica é a da maga Circe na *Odisseia* de Homero, mas também a de *Tristão e Isoldana* lenda medieval na qual Wagner se inspirou. A alusão aos operários parisienses visa à Comuna de 1871: Nietzsche ficou apavorado com a notícia (aliás falsa) do incêndio do museu do Louvre.

6. *Gaia ciência*, I, § 13.

7. Ibid., III, § 148.

8. *Zaratustra*, I, “Da virtude dadivosa”.

9. Ibid.

10. *Além do bem e do mal*, I, § 9. Nietzsche escreve *prima causa*.

11. Ibid., V, § 200.

12. *O Anticristo*, § 30.

13. *Gaia ciência*, I, § 45.

14. Longamente citado na *Genealogia da moral*, I, § 15.

15. *Fragments posthumes*, primavera-verão de 1888. Note-se que é a mesma palavra (*alt*) que traduzimos por “antigo” e por “velho”. Preexistente é *präexistente*.

CRISTIANISMO E DECADÊNCIA

Desde o *Nascimento da tragédia*, no qual a própria ausência do cristianismo tem o sentido de uma rejeição, até as diatribes violentas do *Anticristo* (no qual alguns quiseram ver um sintoma de doença mental), o anticristianismo é o tema mais constante de toda a obra de Nietzsche. Lembremos que, ao contrário da apologética corrente dos séculos XVIII e XIX, anticristianismo e ateísmo não são sinônimos, embora Nietzsche pareça aceitar inicialmente esta confusão ao dizer-se, ainda bem jovem, ateu.

Num aforismo bastante citado, Nietzsche conta o estranho apólogo de um “louco” que vai gritar no mercado, trazendo uma lanterna acesa em pleno meio-dia: “Procuro Deus, procuro Deus”¹. Quem é este “louco” (*toll*) que repete o gesto bem conhecido do filósofo cínico Diógenes, que procurava “um homem”, também ele com uma lanterna acesa? Certamente não é um “demente”, mas um extravagante (em todos os sentidos do termo) como era Diógenes, ou ainda um “tolo”, como se dizia na Idade Média, um fraco de espírito, ou ainda a criança do conto de Andersen que ousava dizer o que todo mundo via, que o rei estava nu. De que país e de que tempo é este cínico? “Como estavam lá reunidos muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele soltou uma gargalhada”. Talvez se trate dos “libertinos”, dos livres-pensadores tão numerosos desde o século XVIII. Aliás, ficamos sabendo no fim do aforismo que este extravagante vai até as igrejas entoar um *Requiem aeternam deo*. Não

resta dúvida de que este novo Diógenes poderia ser um contemporâneo de Nietzsche.

Para onde foi Deus? – grita ele. Já vou dizer-lhes! *Nós o matamos* – vocês e eu! Somos todos assassinos! Mas como fizemos isto? Como chegamos a beber o oceano até a última gota? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? O que fizemos desatando a cadeia que ligava esta Terra a seu Sol? Para onde vai ela agora? Para onde nos arrasta seu movimento? Longe de todos os sóis? Não somos precipitados sem fim? Para trás, de lado, para frente, em todas as direções? Existe ainda um em cima e um embaixo? Não somos errantes como num nada infinito? Não sentimos o sopro do vazio? Não se tornou ele mais frio? Não faz ele noite e sempre mais noite ainda? Não temos que acender lanternas já antes do meio-dia? Não ouvimos ainda nada do barulho dos coveiros que enterram a Deus? Não sentimos nada ainda da decomposição divina? – os deuses também se decompõem! Deus está morto! Deus continua morto!²

Note-se aqui que o ressentimento está claramente descartado. Não há nenhuma interpretação teológica da morte de Deus que seja possível, mesmo por intermédio de uma dialética de tipo hegeliano. Este grito “Deus está morto” não pode fazer pensar nos deuses da Antiguidade capazes de voltar à vida de diversas maneiras, nem principalmente no Deus cristão que morre na cruz e ao qual não poderíamos, sem grave blasfêmia, admitir por hipótese um odor de decomposição. Note-se também que angústia e que confusão do pensamento provoca o desaparecimento de um Deus que assegurava a ordem cósmica, que não era apenas o Deus dos sacerdotes, dos ritos e das superstições, mas também o Deus dos filósofos que conferia um sentido ao universo, à Terra e seu Sol, e às verdades eternas sua garantia divina. Certamente foi por isso que o “louco” foi malcompreendido, mesmo por aqueles que não creem em Deus, mas não pensam em tirar disto as consequências e preferem continuar a viver como se a notícia da morte de Deus ainda não tivesse chegado a nós:

Eu venho cedo demais, diz ele então, meu tempo ainda não chegou. Este acontecimento monstruoso ainda está a caminho e se aproxima – ainda não chegou aos ouvidos dos homens. O raio e o trovão precisam de tempo,

a luz das estrelas precisa de tempo, os fatos precisam de tempo, mesmo depois de seu cumprimento, para serem vistos e ouvidos. O ato está ainda mais longe deles do que as estrelas mais distantes – *e no entanto foram eles que o cometeram*³.

Nietzsche partilha aqui a opinião, já comum entre os “filósofos” do século XVIII, de que as crenças religiosas persistem por muito tempo depois que os espíritos lúcidos retiraram todo seu fundamento. Schopenhauer havia julgado inevitável esta persistência, sem dúvida benéfica para a manutenção da paz social⁴. Deveríamos então entender a morte de Deus como uma constatação histórica em substituição ao debate clássico sobre as provas da existência de Deus? Bastaria então levar em conta o desaparecimento progressivo da fé naquilo que foi a Cristandade, o recuo do poder da Igreja nos Estados europeus. Deus está morto porque o ateísmo doravante não tem mais necessidade de argumentos. Auguste Comte já dizia que o positivismo não tinha que argumentar negativamente quando se tratava de uma questão de ordem metafísica:

O que seria contraditório a esta dessuetude sistemática pelo qual só devem extinguir-se todas as opiniões verdadeiramente indiscutíveis [quer dizer insolúveis]... Sem dúvida ninguém jamais demonstrou logicamente a não existência de Apolo, de Minerva, nem a das fadas orientais ou de diversas criações poéticas; o que de forma alguma impediu o espírito humano de abandonar irrevogavelmente os dogmas antigos, quando eles deixaram de convir ao conjunto da situação⁵.

É exatamente este um dos sentidos da fórmula de Nietzsche, mas um só dos sentidos, e sobretudo o que devemos concluir dele? Para Auguste Comte, a história não passa de uma longa e cruel transição metafísica entre o fetichismo “espontâneo” da religião primitiva e o fetichismo “sistematizado” da religião da humanidade, da qual o próprio filósofo acaba por proclamar-se não somente o profeta, mas também o sumo pontífice. A morte de Deus não é aqui, propriamente falando, nem o ateísmo, nem o fim da religião; mas ela não é mais um humanismo:

Pois o homem propriamente dito só existe no cérebro demasiado abstrato dos metafísicos⁶.

Nietzsche poderia ter escrito esta frase, mas o que supera o homem não é para ele o Grande Ser da Humanidade no seu devir concreto, mas a figura ainda enigmática do *super-homem*. Seja como for, o anticristianismo de Nietzsche não é um “humanismo” que só criticaria a ideia de Deus para afirmar a divindade do humano. Um hegeliano de esquerda como Ludwig Feuerbach (cuja *Essência do cristianismo* Nietzsche conhecia desde 1861) pretendia traduzir a religião cristã e de alguma forma realizar o espírito do cristianismo através do ateísmo.

Um projeto como este é exatamente o oposto do pensamento de Nietzsche; portanto é preciso recusar toda interpretação histórica, mesmo longinquamente hegeliana, que se separa da teologia das Igrejas para afirmar melhor uma espiritualidade de origem cristã. Era este o caso de um Ernest Renan, na França, cuja *Vida de Jesus* havia provocado escândalo (1864) e de David Friedrich Strauss, na Alemanha, autor de uma *Vida de Jesus criticamente examinada* (1836).

Ele deseja com grande ambição ser o representante de uma aristocracia do espírito; mas ao mesmo tempo ele se prostra de joelhos diante de seu oposto, um *évangile des humbles*, e até mais do que de joelhos⁷.

É o mesmo Strauss que vai depois aderir a uma espécie de materialismo e de liberalismo “burguês”, valendo-lhe as críticas de Marx e as mais violentas de Nietzsche, na primeira das *Considerações intempestivas* (1873) que faz dele o próprio tipo do “filisteu culto”. Houve no século XIX uma verdadeira confusão dos ateísmos, que não pode ser remetida a um confronto simplista entre um positivismo (ou um materialismo) e um espiritualismo de inspiração cristã (ou até clerical).

Mas não faltam textos de Nietzsche que parecem entrar nesta alternativa que prolonga uma tradição voltairiana, mais que o

próprio Voltaire, pela brutalidade do propósito:

A verdade e a fé têm algo de verdadeiro, são dois mundos de interesses completamente diferentes um do outro, visto que são dois mundos *antitéticos* – acede-se a um e ao outro por vias radicalmente separadas [...] Mas se de toda forma se tem necessidade da *fé* antes de tudo, então devem ser necessariamente desacreditados a razão, o conhecimento e a investigação: o caminho da verdade converte-se em caminho *proibido*⁸.

Como não reconhecer uma alusão caricatural à famosa fórmula de Kant segundo a qual é preciso superar o saber para dar lugar à fé? Mas não se trata de contentar-se com a oposição irreduzível entre a ciência e a religião, entre as conquistas irresistíveis do saber racional e as crenças condenadas a desaparecer progressivamente, por indispensáveis que elas ainda pareçam à ordem e à moral. Para Nietzsche, a argumentação materialista ou positivista, quando ele parece contentar-se em retomá-la, jamais é mais do que um ponto de vista bem limitado que também depende de uma crítica genealógica muito mais geral.

A questão de saber se a verdade é necessária deve ser respondida não só afirmativamente, mas num grau de afirmação tal que o princípio, a fé e a convicção sejam expressos de tal forma que não haja *nada de que se tenha mais* necessidade do que de verdade, e que em comparação com ela tudo o mais é de valor secundário⁹.

Todas as convicções da filosofia das Luzes encontram-se radicalmente recusadas. Os “sem deus” (*Gottlose*) não são menos crentes. Não há razão para dar lugar a uma fé ao lado da racionalidade científica como a de uma “religião natural” que o século XVIII havia tentado definir. Nenhum “deísmo” à maneira de Voltaire que, em sua recusa de toda revelação, quase só retém em sua religião a existência de um Deus criador e juiz, e duvidosamente a imortalidade da alma. Nenhum “teísmo” à maneira de Rousseau que continua a declarar-se cristão, afirma seu respeito pelo Evangelho quando concorda com a razão e a religião natural e gostaria de “unir a tolerância do filósofo com a caridade do cristão”¹⁰. Mas o

anticristianismo de Nietzsche não admite nenhuma concessão, nenhuma conciliação, nenhuma “racionalização” dos dogmas. É a filosofia cristã como um todo, já denunciada por Schopenhauer, que é apenas fantasmagoria:

No cristianismo, nem a moral, nem a religião tocam num ponto sequer da realidade: nada mais do que *causas* imaginárias (“Deus”, a “alma”, o “eu”, o “espírito”, o “livre-arbítrio” – ou o “servo-arbítrio”); nada mais do que *efeitos* imaginários (“pecado”, “redenção”, “graça”, “castigo”, “remissão dos pecados”). Uma relação entre *seres* imaginários (“Deus”, os “espíritos”, as “almas”); uma ciência imaginária da *natureza* (ciência antropocêntrica, com uma ausência total do conceito de causa natural); uma *psicologia* imaginária (só uma incompreensão de si mesmo, das interpretações de sentimentos agradáveis ou desagradáveis tomados em sua generalidade, por exemplo estados do sistema nervoso simpático, com auxílio da linguagem simbólica da idiosincrasia moral-religiosa: “contrição”, “remorso”, “tentação do demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, o “juízo final”, a “vida eterna”). Este mundo de pura ficção distingue-se, com grande desvantagem para ele, do mundo dos sonhos, porque este último é um reflexo da realidade, enquanto que o primeiro falsifica, desvaloriza e nega a realidade. Desde que o conceito de natureza foi considerado como oposição ao conceito de Deus, a palavra “natural” forçosamente foi tomada em sentido de condenável¹¹.

O que é decisivo aqui para uma crítica genealógica são justamente essas “coisas incríveis” que Rousseau se contentava em rejeitar, mas que Nietzsche cita e classifica com complacência, aliás referindo-se sobretudo ao luteranismo (com alusão ao *Tratado do servo-arbítrio*, de Lutero). No que de início se apresenta como uma seca enumeração, já aparecem os elementos de uma crítica genealógica do antropocentrismo próprio não só aos teólogos, mas também aos filósofos idealistas: os valores morais e religiosos são antes de tudo palavras; sob as entidades designadas pelas palavras, encontramos o corpo, estados fisiológicos e cenestésicos que se explicam pelo sistema nervoso “simpático” (*nervus sympathicus* no texto), correspondendo a uma certa idiosincrasia (termo de origem médica por sua própria natureza). O fim do aforismo que acabamos de citar

pode então apelar diretamente à crítica genealógica, tal como ela foi empreendida pela *Genealogia da moral*.

Todo este universo de ficção tem suas raízes no ódio do que é natural (a efetiva realidade!), ele é a expressão de uma profunda insatisfação diante do real... *Mas então tudo se explica*. Quem, pois, tem razões de *sair da realidade pela mentira*? Aquele que sofre da realidade. Mas sofrer da realidade quer dizer ser uma realidade *que fracassou*. A supremacia do sentimento de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa de uma moral e de uma religião fictícia: mas esta supremacia fornece a *fórmula da decadence*¹².

Quando, sob alguma forma, a vontade de poder está em declínio, também há sempre uma regressão fisiológica, uma *décadence*. A divindade da decadência, castrada de suas virtudes e de seus impulsos mais viris, só pode tornar-se o deus daqueles que estão em regressão fisiológica, o deus dos fracos. Eles mesmos não se chamam fracos, chamam-se “bons”...¹³

Desde a Antiguidade, os diversos materialismos forjaram todo tipo de hipóteses para responder à questão da origem dos deuses e, inclusive, explicitamente ou não, à questão do Deus judeu-cristão. Desde o começo do século XIX, trabalhos que se pretendiam científicos multiplicaram-se, em particular na Alemanha, sobre a história primitiva das mitologias e das religiões, e mais particularmente sobre a origem do cristianismo. Convém lembrar, pelo menos, os trabalhos de alguns colegas de Nietzsche em Basileia, como Jakob Burckhardt ou Overbeck, com os quais ele manteve longas conversas, ou ainda de amigos como Rohde. Por vastas que sejam as leituras de Nietzsche, ele não é um especialista em exegese, história das religiões, linguística histórica, nem em fisiologia. Ele sabe que só pode apresentar, em história ou em pré-história, hipóteses explicativas sujeitas à precisão e revisão, segundo o estado de avanço dos trabalhos de pesquisa. Esses materiais certamente são indispensáveis ao estabelecimento de uma genealogia, mas o filólogo sabe que um erro de fato, ou a descoberta de um documento novo não acarretam a condenação do princípio de interpretação. Com muita frequência Nietzsche foi “recontado”, a genealogia

transformada de análise crítica em relato mítico que se tornou obsoleto ou questionável aos olhos de nossos conhecimentos atuais¹⁴. Por exemplo, quando Nietzsche ataca Renan, não é um dado “científico” que está em questão, mas o próprio intérprete e o sentido de sua interpretação:

Como se pode ainda hoje atribuir aos teólogos cristãos uma ingenuidade tão grande de terem decretado que a passagem do conceito de “Deus de Israel”, como Deus do povo, ao conceito do Deus cristão, como a suma de todo o bem, era um *progresso*? Ora, Renan o fez. Como se Renan tivesse direito à ingenuidade!¹⁵

A análise genealógica é mais radical que toda a crítica histórica elaborada no século XIX, porque só ela permite “desconstruir” uma evidência de “progresso” que o cristianismo acabou por impor em todos os domínios, mesmo a seus adversários, mesmo àqueles que se julgavam sem Deus. Relacionado com uma morfologia e uma evolução da vontade de poder, isto é, a contracorrente da “história” como ela é entendida no século XIX, o sentido do cristianismo aparece em seu conjunto como o de uma ruína (*Verfall*), uma “decadência” como disseram os tradutores de Heidegger quando encontraram a palavra no começo de *Ser e tempo*. Em seus últimos escritos, Nietzsche prefere utilizar, e o faz frequentemente, o termo francês *décadence*. Talvez não seja por acaso que a decadência se expresse melhor numa língua latina, a de uma literatura, de uma cultura francesa, ou mais exatamente parisiense, que Nietzsche reconhece como a mais refinada, a mais consciente de si mesma em face do filistinismo da cultura alemã do II *Reich* bismarckiano.

É preciso compreender que o problema da decadência também é o problema do cristianismo, um cristianismo que não começa com o Novo Testamento, mas que “preexiste”, no essencial, no socratismo e no platonismo, este mesmo cristianismo que, no outro extremo da história europeia, além das Igrejas instituídas, se prolonga até os

nossos dias entre os livres-pensadores, os democratas, os socialistas, entre os que recusam as Igrejas em nome dos valores do Evangelho, todos aqueles que desde o Conde de Saint-Simon (*O novo cristianismo*, pós-1825) quiseram conciliar a fé em Deus e a fé no homem com o “progresso”, e inclusive, enfim, os agnósticos ou os ateus declarados. Assim se distingue o anticristianismo nietzschiano de todos os outros, e que os faz parecer na totalidade como pertencendo à mesma problemática que a do cristianismo, à mesma evolução, à mesma história da vontade de poder. E isto vale também para o pensamento do próprio Nietzsche, filho e neto de pastor luterano! A este respeito, a radicalidade crítica desse pensamento é ímpar e a tensão intelectual que ela supõe é prodigiosa; o que diz dela o autor em *Ecce homo* não depende, é claro, da megalomania, por pouco que sua obra seja tomada a sério.

Vamos tentar especificar um pouco o que se deve entender aqui por *problema da decadência*. Em que permite ele a Nietzsche recapitular e aprofundar ao mesmo tempo todas as suas dúvidas anteriores sobre a moral, a arte e a filosofia?

Para uma tarefa como esta, não era preciso impor a mim mesmo uma disciplina – tomar partido contra tudo o que estava doente em mim, inclusive Wagner, inclusive Schopenhauer, inclusive a moderna “humanidade” inteira¹⁶.

Como sempre em Nietzsche, uma questão não se aprofunda por generalização, mas por questionamento pessoal. E que sentido devemos dar aqui à doença? O equivalente fisiológico da decadência é a *degenerescência*, termo que Nietzsche emprega relativamente muito pouco e ao qual ele preferiu o de decadência, de conotação menos fisiológica do que histórica ou cultural. Entretanto esta noção, falsamente científica, teve no final do século XIX um sucesso considerável nos meios intelectuais, também entre os biólogos, os historiadores e os romancistas (como Zola, na França); ela se tornou

o grande princípio explicativo, tanto das doenças do corpo como da alma, em todos os materialismos biológicos, inclusive nas teorias do racismo.

Mas neste caso Nietzsche sabe muito bem que a causa (uma deficiência hereditária), na maioria das vezes é confundida com o efeito (o vício, o alcoolismo etc.) e sobretudo que a “decadência”, considerada em toda a sua generalidade, é inseparável da própria vida.

*O dejetos, a *décadence*, o refugio não são nada que se deva condenar em si mesmo; eles são uma consequência necessária da vida, do crescimento da vida; o fenômeno da *décadence* tem o mesmo caráter de necessidade que todo desabrochar, todo avançar da vida [...]. Não compete a uma sociedade permanecer jovem e, mesmo em sua melhor força, ela ainda produz imundícies e dejetos. Quanto mais ela avança em energia e em audácia, mais fecunda é em deserdados e em malvintos, mais ela se aproximará do declínio. A idade, não se pode suprimi-la pelas instituições. A doença também não. Tampouco o vício¹⁷.*

Não é o problema da decadência que propõe uma ideologia do progresso (Nietzsche cita expressamente o socialismo), que se disporia a combater a doença, o vício, toda forma de decadência; – o progresso nesta concepção provém do processo de decadência e é, no fundo, a negação de uma vida que é levada a assumir tanto mais frequentemente o risco de fracassados quanto mais tende a formas mais altas.

Para compreender: que todo tipo de decadência e de doença contribuam constantemente para o conjunto dos juízos de valor; que nos juízos de valor que se tornaram dominantes, a *decadência* chegou à supremacia; que não devemos combater apenas as consequências de todas as misérias atuais devidas à degenerescência, mas também as de *toda *décadence** acumulada até agora, isto é, que continua *viva*. Uma tal aberração do conjunto dos instintos fundamentais da humanidade, uma tal decadência do conjunto das avaliações é o ponto de interrogação por excelência, o verdadeiro enigma que o animal “homem” propõe ao filósofo¹⁸.

O enigma da decadência, pelo menos daquela que não se reduz aos fenômenos de degenerescência inseparáveis de todo processo vital,

de uma decadência acumulada ao longo de toda a história até chegar à época moderna, a este paradoxo de uma supremacia da “decadência”, este enigma é o do cristianismo considerado em toda sua complexidade judeu-cristã e valendo-se de um *Livro* único, constituído porém de um Antigo e de um Novo Testamento, extremamente diferentes. Resta, pois, interpretar o sentido desta relação do judaísmo com o cristianismo. Ora, mesmo descartada a absurda acusação de antissemitismo, textos bastante numerosos de Nietzsche sobre o judaísmo não deixam de causar surpresa. A dificuldade de sua interpretação parece vir do entrecruzamento de duas teses: de um lado, a importância histórica capital do judaísmo está ligada ao fato de que com ele se realizou a primeira grande inversão dos valores. De outro lado, ao contrário do que afirmam todos os filósofos, tanto cristãos como ateus, não há nenhum progresso do judaísmo ao cristianismo, mas uma agravação da doença que caracteriza o animal homem. Segue-se daí que a interpretação do cristianismo é a tarefa primordial da crítica filosófica – mas também que a apreciação do judaísmo depende totalmente de sua relação com o cristianismo.

No Antigo Testamento judeu, o livro da justiça divina, há homens, coisas e discursos de um grande estilo que o *corpus* literário grego e indiano não tem nada de comparável para apresentar. Ficamos tomados de medo respeitoso diante dos restos extraordinários do que era o homem de outrora, e tristes pensamentos nos surgem a respeito da Ásia Antiga e de sua pequena península avançada, a Europa, que desejaria, face à Ásia, ter como sentido “o progresso do homem”. Sem dúvida aquele que não é mais do que um animal doméstico, frágil e dócil, só conhece necessidades de animal doméstico (como as pessoas cultas de nossos dias, inclusive os cristãos do cristianismo “culto”), aquele não deve ficar surpreso, nem afligir-se diante desses vestígios – o gosto adquirido no Antigo Testamento é uma pedra de toque para a avaliação do “grande” e do “pequeno”, talvez ache ele que o Novo Testamento, o livro da graça mais ainda segundo seu coração (nele sente-se mais o autêntico odor adocicado e enjoativo das medíocres almas beatas)¹⁹.

Espantoso contraste, tão pouco voltairiano quanto possível, que coloca em relevo a força moral desse pequeno povo geralmente desprezado pelos filósofos das Luzes! Nietzsche estende ao Novo Testamento a admiração comum no final do século XVIII pela poesia primitiva, a de Homero, de Ossian, enquanto que as crueldades do relato bíblico eram frequentemente realçadas pelos filósofos do tempo com uma indignação, se ousamos dizer, totalmente cristã. Se o antijudaísmo cristão e o antijudaísmo “filosófico” são fontes do antissemitismo do século XIX e XX, então deve ficar claro que Nietzsche não adere a nenhum deles. Ao contrário, ele sempre insistiu nas qualidades de tenacidade do povo judeu e sua superioridade, relativa, sobre os outros povos. Num aforismo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche se interroga sobre a “estupidez antijudaica alemã”. E crê que pode constatar: “Os judeus são inegavelmente a raça mais forte, a mais obstinada e a mais pura que vive atualmente na Europa”²⁰. A expressão tomada isoladamente não deixa de ser ambígua, pois o judaísmo, se não inventou, pelo menos transmitiu ao Ocidente cristão a teocracia e a mentira sagrada da casta sacerdotal:

Seus profetas fundiram numa só unidade “rico”, “sem deus”, “mau”, “violento”, “sensual”, e pela primeira vez foi dado à palavra “mundo” a conotação de infâmia. Foi nesta inversão dos valores (à qual pertence o emprego da palavra “pobre” como sinônimo de “santo”, de “amigo”) que se encontra a importância do povo judeu: com *ele* começa a *rebelião dos escravos na moral*²¹.

Começa, assim, a decadência induzida pelo judeu-cristianismo, quando ao terrível deus dos exércitos sucedeu um Deus de amor.

Do tronco da árvore da vingança e do ódio, o ódio judeu – o ódio mais profundo e mais sublime, criador de ideais, transformador de valores, que jamais teve semelhante na terra – desse tronco desenvolveu-se algo tão incomparável, um *novo amor*, o mais profundo e a forma mais sublime de amor – e sobre que outro tronco poderia ter-se desenvolvido?²²

É preciso compreender que o evangelho do amor que promete a vitória aos pecadores, aos doentes e aos pobres, cumpre-se por vias

indiretas: “uma política de vingança verdadeiramente grande, de uma vingança providente, subterrânea, longamente premeditada e calculada de antemão...”²³

Nietzsche parece então levar ao extremo a velha acusação de impostura, lançada por diversos materialistas desde a Antiguidade e retomada pelos filósofos do século XVIII, contra a casta sacerdotal; mas que prova alegar, que indício pode justificar a hipótese de uma falsificação tão deliberada? Não cabe a uma crítica genealógica produzir documentos que comprovem decisões conscientes. Ela deve apreciar a força, a direção e a evolução de uma vontade de poder que, na sua maior parte, continua inconsciente. Nietzsche contenta-se em concluir afirmando:

Pelo menos uma coisa é certa: sob o signo da cruz, Israel, com sua vingança e com a inversão de todos os valores, sempre de novo triunfou de todos os outros ideais, de todos os ideais mais aristocráticos²⁴.

Aliás, quando Zarathustra fala da repugnância e da compaixão que lhe inspiram ao mesmo tempo os sacerdotes, trata-se claramente dos sacerdotes cristãos:

Na minha opinião, eles são prisioneiros e réprobos. Aquele que eles chamam seu salvador atou-os de pés e mãos a valores falsos e palavras insensatas. Ah! se viesse alguém para salvá-los de seu salvador!²⁵

Mas foi na *Genealogia da moral* que Nietzsche analisou precisamente a “psicologia” do sacerdote e sua função no aprofundamento do niilismo. Nessa análise, o sacerdote aparece como um “tipo”. Não devemos, porém, entender por tipo uma espécie biológica, nem uma determinada raça ou classe, ainda que “tipo” possa eventualmente corresponder-lhes, mas um conjunto de impulsos hierarquizados e suficientemente estáveis para serem reconhecíveis numa longa duração. A extensão, como a compreensão do tipo, pode ser variável (tantos tipos de sacerdotes quantas religiões). Nietzsche falará até mesmo do “tipo homem”.

O tipo de sacerdote ascético é a encarnação do desejo de um ser-outro, um ser-além, precisamente o mais alto grau desse desejo, um fervor autêntico, uma paixão; mas o *poder* deste desejo é justamente a corrente que o mantém atado a este mundo; é justamente desta maneira que ele se torna o instrumento que trabalha necessariamente para criar as condições mais favoráveis ao ser-aqui e ao ser-homem – é justamente este *poder* que lhe permite manter firmemente na existência todo o rebanho dos extraviados, dos descontentes, dos malvintos e acidentados, de todos os tipos de seres que sofrem do que eles são, precedendo-os instintivamente como pastor. Já me fiz entender: este sacerdote ascético, este inimigo evidente da vida, este *negador* – ele pertence precisamente às mais poderosas forças *conservadoras* e *afirmativas* da vida²⁶.

Portanto o sacerdote, o mais profundamente doente de todos os animais (o pastor também é carneiro, observou Zaratustra), também é o mais corajoso, um verdadeiro artista em má consciência, criador dos sentimentos de falta e de pecado, o único capaz de fixar os valores do ressentimento e de tornar palpável a grande rebelião dos escravos. Sua vontade de poder é a do niilismo. “Deus, a fórmula para toda calúnia ‘do lado de cá’, para toda mentira ‘do lado de lá’! Em Deus, o nada divinizado, a vontade de nada declarada santa!”²⁷

Já foi observado muitas vezes que, no meio de seus ataques desdenhosos e violentos ao Novo Testamento, Nietzsche poupa precisamente a pessoa de Jesus. Evidentemente, ele não pretende reconstituir, além das mentiras sagradas, uma “vida de Jesus”, como o fizeram Strauss e Renan, a partir de uma crítica histórica, sempre dominada por pressupostos mais ou menos hegelianos. O que Nietzsche quer estabelecer é um “tipo psicológico”, e o que a crítica genealógica permite descobrir é o tipo de um “santo anarquista” que morreu como criminoso político e não como salvador pela falta dos demais.

Quanto a mim, o que me importa é o tipo psicológico do redentor. Este tipo *poderia* encontrar-se nos Evangelhos, ainda que sempre mutilado ou recoberto de traços estranhos, assim como o tipo psicológico de São Francisco de Assis se encontra em sua lenda e apesar de suas lendas. *Não* se trata da verdade sobre o que ele fez e sobre o que ele disse, como foi realmente sua morte, mas de *saber se* seu tipo pode ainda ser representado,

se ele é “transmissível”. As tentativas que conheço para tirar da leitura dos Evangelhos *a história* de uma “alma”, parecem-me a prova de uma leviandade psicológica abominável. Renan, esse farsante em matéria de psicologia, utilizou para explicar o tipo de Jesus as duas noções *mais ridículas* que poderiam ser aplicadas: a noção de *gênio* e a noção de *herói*²⁸. Mas se há alguma coisa de não evangélico, é a noção de herói. É exatamente o oposto de todo combate, de todo sentimento de estar em luta que aqui se tornou instinto; a incapacidade de resistir torna-se aqui uma moral (“não resistais ao mal!” é a palavra mais profunda do Evangelho, sua chave num certo sentido), assim como a felicidade encontrada na paz, na doçura, na *impossibilidade* de ser hostil. O que significa “boa-nova”? A verdadeira vida, a vida eterna é encontrada, não é prometida, ela está aí, está em *vós*, como vida no amor, sem exclusão, sem distância. Todo ser humano é filho de Deus – Jesus não exige absolutamente nada só para ele – como filho de Deus, cada um é igual ao outro... Fazer de Jesus um herói! – e que equívoco a palavra “gênio”! Toda a nossa noção de *espírito*, que pertence à nossa cultura, não tem sentido algum no mundo em que vive Jesus. Para exprimir-se com o rigor do fisiologista, aqui uma palavra completamente diferente ficaria melhor em seu lugar, a palavra idiota²⁹.

Os comentaristas não deixaram de notar que esta última palavra remetia ao personagem do romance de Dostoievski, cujas obras Nietzsche lia então com admiração. Da mesma forma, para esta passagem (e outras) devemos assinalar a leitura de Tolstoi, cuja obra *Minha religião* foi traduzida em francês em 1885. Mas será que se pode falar de influência, sabendo que as posições de Tolstoi em matéria religiosa e social estão muito longe das de Nietzsche? Não se trata, pois, de opor a intuição literária à pesquisa científica. Palavras como “herói” ou “gênio” aplicadas à personalidade de Jesus não são apenas as conclusões, sempre contestáveis, de uma crítica histórica que seria por si mesma incontestável: elas são reveladoras de uma interpretação “psicológica” (isto é, genealógica) cuja inconsistência sobressai na leitura dos grandes romancistas russos. Aliás a semelhança não é devida aos acasos das leituras. É o mundo dos humildes, dos decadentes e dos doentes do Evangelho que aparece como um “mundo como o de um romance russo no qual a escória da sociedade, a doença nervosa e a idiotia ‘infantil’ parecem ter

marcado um encontro”³⁰. Além da violência polêmica da expressão, Nietzsche permanece notoriamente prudente e não pretende determinar “fatos” sem dúvida impossíveis de recuperar historicamente, mas encontrar os traços que caracterizam o *tipo* de Jesus tal como podemos ainda representá-lo, e é só isso que importa genealogicamente.

Já dei minha resposta a este problema. É preciso pressupor que o tipo do redentor só foi mantido fortemente deformado. Esta deformação é em si mesma muito verossímil: um tipo como este não podia, por diversas razões, permanecer puro, nem inteiro, nem isento de adições. O meio no qual evoluía esta estranha figura, deixou necessariamente traços e mais ainda a história, o *destino* da primeira comunidade cristã³¹.

Ora, este destino só podia ser, após a morte de Jesus, o retorno dos sentimentos de *vingança* mais fortes, isto é, do sentimento menos evangélico, como insiste Nietzsche:

Era impossível que o caso terminasse com esta morte; havia necessidade de “represálias”, de “tribunal” (e no entanto o que pode ser menos evangélico do que “represálias”, “punição”, ou estabelecer um tribunal”!) Mais uma vez a expectativa popular de um Messias voltou ao primeiro plano; um momento histórico foi levado em consideração; o “reino de Deus” vem para julgar seus inimigos [...]. Por outro lado, a veneração que se tornou extraviada dessas almas que escapavam a toda regra, não suportava mais a igualdade evangélica dos direitos de cada um como filho de Deus, igualdade que Jesus havia ensinado; sua vingança foi *exaltar* Jesus de modo extravagante, separando-o deles mesmos; foi exatamente assim que os judeus, para vingar-se de seus inimigos, se separaram outrora de seu Deus para elevá-lo nos lugares altos. O Deus *único* e o filho *único* de Deus: dois produtos do *ressentimento*³².

Ora, o ressentimento era justamente o que estava bem longe de Jesus, aquele que Nietzsche se representa como um novo Buda. O que acabou depois da morte de Jesus, na primeira comunidade cristã, foi a possibilidade de expandir-se uma espécie de novo budismo, original, que não separa Deus dos homens, que encontra uma felicidade real na terra e não no além, que não promete nada, nem ressurreição, nem julgamento de um Deus terrível. Jesus aceitava sua morte como uma espécie de demonstração de seu

ensinamento todo de doçura e de perdão. Como um cristão que interpreta esta morte como um horrível sacrifício pode ainda valer-se de seu nome? Note-se que em alemão “cristão” se diz *Christ*. Nietzsche chega a esta afirmação paradoxal: “A palavra cristianismo já é um mal-entendido – no fundo só há um cristão, e ele morreu na cruz. O Evangelho *morreu* na cruz”³³.

Em última instância, a interpretação do Novo Testamento e do desenvolvimento ulterior do cristianismo depende da interpretação de uma oposição maior: a do tipo psicológico de Jesus e do apóstolo Paulo:

À boa-nova sucede imediatamente a *pior de todas*, a de Paulo. Em Paulo encarna-se o tipo oposto da boa-nova, o gênio no ódio, o visionário no ódio, na lógica inexorável do ódio [...]. Que Paulo, cuja pátria era o centro do racionalismo estoico, possa ser considerado de boa-fé quando cria uma alucinação como *prova* da *sobrevivência* do redentor, ou mesmo só dar-lhe um voto de confiança quando conta *que ele* teve esta alucinação, isto seria uma verdadeira *tolice* da parte de um psicólogo; Paulo queria o fim, portanto queria também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditaram-no os idiotas aos quais se dirigia sua doutrina [...]. A invenção de Paulo, seu meio de estabelecer a tirania sacerdotal, de formar rebanhos, a crença na imortalidade – *isto é a doutrina do julgamento*³⁴.

Nietzsche se baseia numa citação, aliás aproximada, da primeira *Epístola aos Coríntios*: “Se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, então vã é a nossa fé”. O apóstolo reinstaura no cristianismo, com a imortalidade pessoal, o sentimento do pecado, da dívida, da vingança *contra* o ensinamento de Jesus que, tal como Nietzsche o representa, ignorava o ressentimento. O que teria sido o cristianismo sem o ressentimento, a religião do único cristão que talvez tenha sido Jesus, senão uma espécie de budismo? Schopenhauer já havia levantado a hipótese, além de todas as pesquisas das “ciências religiosas”, de um budismo do cristianismo mais primitivo, de uma espécie de aspiração ao *nirvana*, que ele mesmo considerava como o fim da vida ética. Em Schopenhauer, como em Nietzsche, trata-se

aliás menos de história do que de tipologia das religiões, e ele reencontra também “o espírito hindu” em São Francisco de Assis³⁵. Será que o termo decadência tem uma extensão suficiente, uma vez que ele continua tão marcado, mesmo que seja apenas *a contrario*, pela história da Europa cristã? Nos últimos escritos, o termo *niilismo* parece poder englobar o de decadência que designa sobretudo sua mais característica manifestação.

Com minha condenação do cristianismo, não quisera ter ofendido uma religião semelhante, que o ultrapassa pelo número de crentes, o *budismo*. Ambas pertencem às religiões niilistas – são religiões de decadência – mas o que as separa é marcante no mais alto grau [...]. O budismo é uma religião para homens *tardios*, para raças que se tornaram boas, benignas, superintelectualizadas, que não são muito suscetíveis à dor (a Europa ainda está longe de estar madura para isto); esta religião leva as pessoas à paz, ao bom humor, a uma dieta da inteligência, a um certo endurecimento do corpo. O cristianismo pretende domar *feras*; seu meio é torná-las *doentes* – o enfraquecimento é a receita cristã para domesticá-las, civilizá-las. O budismo é uma religião para uma civilização que acaba na lassidão; o cristianismo ainda não chegou lá – se for o caso, ele trabalha para fundá-la³⁶.

1. *Gaia ciência*, livro III, § 125. 167

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Cf. a discussão no diálogo “Sobre a religião”, nos *Parerga* II, § 174.

5. Auguste Comte. *Discurso sobre o espírito positivo* (1844), § 22.

6. Auguste Comte. *Traité de politique positive*, I, p. 334.

7. *Crepúsculo dos ídolos*. “Divagações de um inatual”, § 2 (evangelho dos humildes está em francês).

8. *O Anticristo*, § 23.

9. *Gaia ciência*, V, § 344, intitulado: “Em que também nós ainda somos piedosos”.

10. J.-J. Rousseau. *Lettres écrites de la montagne*.

11. *O Anticristo*, § 15.

12. *Ibid.*, § 15. *Décadence*, como no original.

13. *Ibid.*, § 17.

14. Parece-nos que foi isto que Charles Andler fez muitas vezes.

15. *Ibid.*, § 17.

16. *Ibid.* Prefácio.

17. *Fragments posthumes*, XIV, primavera de 1888, 14 [75], p. 55.

18. Ibid., XIII, p. 277, novembro de 1887-março de 1888, 11 [227].
19. *O Anticristo*, § 17.
20. *Além do bem e do mal*, III, § 261.
21. Ibid., V, § 195.
22. *Genealogia da moral*, I, 8.
23. Ibid.
24. Ibid., no texto alemão, *sub hoc signo*.
25. *Zarathustra*, II, “Dos sacerdotes”.
26. *Genealogia da moral*, III, § 13.
27. *O Anticristo*, § 18.
28. *Genie e Held*, no texto.
29. *O Anticristo*, § 29.
30. *O Anticristo*, § 31.
31. Ibid.
32. Ibid., § 40.
33. Ibid., § 39
34. Ibid., § 42.
35. Charles Andler escreve em seu *Nietzsche* (t. III, p. 160): “As fraquezas da doutrina de Nietzsche prendem-se ao que ele escreveu no começo da grande renovação pela qual passaram há cinquenta anos [sic] as ciências religiosas. A imensa pesquisa etnográfica sobre as religiões primitivas e o vasto trabalho dos orientalistas recentes, Nietzsche não os conheceu”. Parece que existe neste caso um desconhecimento profundo do que é para Nietzsche a genealogia, à qual o termo “doutrina” não convém muito bem.
36. Ibid., § 20 e 22.

É interessante observar que o termo niilismo foi introduzido na filosofia por Friedrich Jacobi para denunciar as consequências da crítica kantiana: o idealismo, o de Kant e de Johann Fichte, parece incapaz de atingir o próprio real do qual ele deve fazer um objeto de fé. Parece que Nietzsche não faz referência direta a este uso da palavra que, no entanto, não é contrária à sua própria interpretação do kantismo. No final do século, porém, o termo designa, na maioria das vezes, um movimento revolucionário russo que se fez conhecer politicamente pela revolta violenta e pelos atentados homicidas e, de outro lado, literariamente, pelos grandes romancistas russos (Turgueniev, Dostoievski). O termo teria aparecido pela primeira vez na literatura em *Pais e filhos*, de Turgueniev (1862), mas já era usado nos jornais desde 1829. Suas fontes, ou pelo menos suas referências, podem ser encontradas no individualismo radical de Max Stirner ou no pessimismo de Schopenhauer, autores que estão longe de ser revolucionários, mas sobretudo no anarquismo, cujo representante mais conhecido é Bakunin, ávido de liberdade absoluta. O desespero diante do absurdo do mundo e da vida poderia levar ao suicídio, mas o niilismo também comporta uma confiança na fecundidade de uma negação que, por radical que seja, libera forças ainda desconhecidas. “A paixão pela destruição é uma força criadora”: a fórmula de Bakunin tem uma ressonância nietzschiana.

Todavia parece que o uso do termo niilismo nas últimas obras de Nietzsche foi determinado sobretudo pela leitura dos *Ensaio de*

psicologia contemporânea, de Paul Bourget (1883-1885). Este ainda não se havia tornado o célebre romancista nacionalista e católico que denunciará em *O discípulo* (1889) as consequências criminais de um ensino da crítica kantiana. Agora ele não é mais do que o poeta (mediocre) e o jovem (brilhante) que contribui para colocar em sua categoria de grandes escritores, Beaudelaire, Flaubert e sobretudo Stendhal. É amigo e editor do grande poeta ainda desconhecido Jules Laforgue, ele próprio representante do “decadentismo” que esteve na moda naquele tempo nos meios literários parisienses¹. No prefácio de 1993, Paul Bourget está bem consciente da novidade de sua crítica que não tem essencialmente por objeto a personalidade do escritor (como em Sainte-Beuve), nem os procedimentos artísticos empregados (segundo uma tradição clássica): “Minha ambição foi redigir algumas notas capazes de servir à história da *vida moral* na segunda metade do século XX francês”. Desde seu primeiro estudo sobre Baudelaire, Bourget escreve:

O ódio mortífero dos conspiradores de São Petersburgo, os livros de Schopenhauer, os furiosos incêndios da comuna e a misantropia obstinada dos romancistas naturalistas – escolhi de propósito os exemplos mais disparatados – será que eles não revelam um mesmo espírito de negação da vida que obscurece cada vez mais a civilização ocidental?

O espírito de negação da vida, eis o que permite a Bourget generalizar um termo aplicado primeiro a um movimento revolucionário russo, cujo paradoxo fora notado por Turgueniev: “Eles não acreditam em nada, mas têm necessidade de martírio”. Este espírito de negação da vida, que é o niilismo segundo Bourget, desenvolve-se além de um mal do século romântico, além de um pessimismo filosófico: “Quando foi assinalada a influência de Schopenhauer, não se disse nada. Só aceitamos as doutrinas cujo princípio trazemos em nós”². A frase poderia ser de Nietzsche que também leu um pouco mais adiante: “Mais do que nunca a Democracia e a Ciência são as rainhas deste mundo moderno que,

até o presente, não encontrou a receita para alimentar de novo as fontes da vida moral que ele secou”.

Não pretendemos elogiar a influência sobre Nietzsche de um autor francês de segunda categoria, mas que era bastante crítico e prudente para saber o que uma influência pressupõe. Ao contrário, é preciso sublinhar que o niilismo segundo Nietzsche não se reduz ao niilismo segundo Paul Bourget; quando Nietzsche utiliza algo de um outro autor, o que ele faz muito, ele reinterpreta profundamente. Frequentemente o niilismo depois de Nietzsche, *conforme* Nietzsche, foi apresentado como o diagnóstico de uma doença que ainda não encontrou seu remédio, como um veneno que encontraria prontamente seu antídoto em alguma reforma ou revolução intelectual e social, numa palavra, o princípio do Mal ao qual seria urgente contrapor o princípio do Bem. Frequentemente a lucidez de Nietzsche sobre o niilismo do mundo contemporâneo é exaltado como se o comentarista começasse a escrever um novo capítulo dos *Ensaio de psicologia contemporânea*, de alguma forma “à Paul Bourget”, sem sair da sábia dicotomia do Bem e do Mal. O niilismo não é um episódio recente, por dramático que seja, na história de uma civilização que teria perdido a confiança em si mesma, mas deve ser reconhecido como sendo, pelo menos desde a rebelião dos escravos, conforme ao próprio princípio *da* moral, aquela que Kant só pretendia formular com mais rigor e pureza. A genealogia nietzschiana da moral (no singular) não pode acrescentar nada ao socratismo, ao platonismo, ao estoicismo, ao epicurismo, ao cristianismo, ao utilitarismo, ao ascetismo... nada, a não ser seu oposto, o imoralismo. Se o moralista é aquele que considera a moral como problema, então pergunta Nietzsche: “Moralizar não deve ser – imoral?”³ É impossível estabelecer, como já se tentou, um paralelo entre a *Genealogia da moral* e *Os fundamentos da metafísica dos costumes*:

“a exigência de *uma só* moral para todos traz evidentemente prejuízo aos homens superiores; em suma, há uma *hierarquia* entre homem e homem e entre moral e moral”⁴. Preconizar a criação de uma moral nova seria a própria imoralidade, como reconheceu muito bem Kant; mas daí ele deduziu uma exigência de universalidade, cujo sentido é o de um ideal ascético e em última análise um niilismo.

Será que o niilismo não é apenas um prolongamento, um aprofundamento do pessimismo? O vocabulário de Nietzsche nem sempre é muito claro neste ponto. Muitas vezes o pessimismo remete explicitamente à filosofia de Schopenhauer que se tornou dominante nos meios cultos de língua alemã. Mas a filosofia de Schopenhauer é às vezes chamada de niilista, como se o niilismo resultasse por assim dizer do pessimismo. Nietzsche fala até de uma “*evolução do pessimismo ao niilismo*: desnaturalização dos valores, escolástica dos valores. Os valores separados, idealizados, em vez de levar à ação de dominar a ação, voltam-se contra a *ação* e a condenam”⁵. Não se deve esquecer que Schopenhauer sempre opôs seu próprio *pessimismo metafísico*, assim como o pessimismo religioso da Índia, ao *otimismo* fundamental da teologia judeu-cristã, a este escândalo de um Criador que proclama que *tudo está bem*. Ora, é exatamente isto que a tradição paulina do cristianismo ainda repete. Schopenhauer não podia perceber que seu próprio anticristianismo, seu próprio pessimismo, seu próprio ateísmo permaneciam *aquém* da alternativa do bem e do mal, e que seu ideal ascético dependia do *mesmo* espírito de vingança e do mesmo niilismo denunciados pela genealogia nietzschiana no cristianismo. Em outras palavras, os dois tipos religiosos que estavam mais radicalmente opostos para Schopenhauer, Nietzsche os reconhece como sendo duas expressões do mesmo niilismo.

O niilismo é tão múltiplo, essencialmente múltiplo, como a própria vontade de poder. Nietzsche detecta seus traços por toda parte: em economia política (a abolição da escravidão), em política (o oportunismo), em história (o darwinismo, o determinismo hegeliano), em arte (a mentira romântica e seu contragolpe, a arte pela arte), e até nas ciências da natureza (mecanismo, determinismo universal)⁶. O niilismo aparece como coextensivo a toda atividade humana engajada na história da cultura e da civilização. Desde a pré-história até os “últimos homens”, a história humana é a história do avanço do niilismo, isto é, da *depreciação* da vida e dos ideais forjados para dissimular esta depreciação. É preferível usar aqui o termo depreciação em vez de negação para descartar um contrassenso que até os melhores comentaristas nem sempre conseguiram evitar, tão grande é o atrativo (niilista!) da dialética. Vontade de poder e niilismo não são como ser e nada; é de *hierarquia* que se trata, não de contradição: “Contradições colocadas no lugar dos graus e das categorias naturais. Ódio da hierarquia. As contradições correspondem a uma época da gentilha, porque mais facilmente concebíveis”⁷. É preciso compreender que não existe aí nenhum “trabalho negativo”, que a negatividade do niilismo não introduz nenhuma progressão dialética, mas um empobrecimento, uma falta, um grau mínimo de poder, um declínio das formas da vontade de poder. “Minha afirmação é que em todos os valores superiores da humanidade esta vontade é *deficiente* – que os valores de declínio, os valores niilistas comandam sob os nomes mais sagrados”⁸.

Entretanto, o niilismo é *sempre e ainda vontade de poder*. Portanto, não há antítese entre vontade de poder e vontade de nada, entre as quais a humanidade seria intimada a escolher. Aliás, assim como o poder, o nada também não é um estranho objeto externo à vontade;

seja qual for o nível no qual se manifesta o niilismo, ele mesmo é sempre avaliação, posição de valores. Por isso ele não se reduz exclusivamente ao ressentimento, nem à má consciência, nem mesmo, como se faz muitas vezes, à morte de Deus.

Se quiséssemos simplesmente designar-nos com uma das antigas expressões de ateus, incrédulos ou imoralistas, ainda estaríamos longe de chamar-nos assim, pois somos tudo isto ao mesmo tempo e num estágio muito avançado, para que *nós* pudéssemos compreender, para que vós pudésseis compreender, senhores amantes de novidade, a sensação que então se tem [...], pois o homem é um animal que venera! Mas é também um animal desconfiado; e que o mundo *não tenha* o valor que lhe atribuímos, é mais ou menos a coisa mais certa que a nossa desconfiança conseguiu obter. Quanto mais desconfiança, mais filosofia. Nós nos precavemos de dizer que o mundo tem *menos* valor; hoje até nos parece ridículo que o homem tenha tido a pretensão de inventar valores que deveriam elevar-se acima do valor do mundo real. – Pois justamente disto acabamos de voltar como de uma aberração da vaidade e da insensatez humana, não reconhecida durante muito tempo. Ela encontrou sua última expressão no pessimismo moderno, e uma expressão mais antiga e mais forte na doutrina de Buda; mas o cristianismo propõe uma doutrina, mais incerta é verdade, mais ambígua, mas que nem por isso é menos atraente [...]. Será que não nos deixamos cair na suspeita de uma contradição entre o mundo no qual estávamos à vontade com nossas venerações – graças às quais talvez *suportávamos* viver – e um outro mundo *que somos nós mesmos*? Uma suspeita inexorável, radical e última sobre nós mesmos que se apodera sempre mais de nós europeus, sempre mais gravemente, e que poderia colocar facilmente as gerações vindouras diante desta terrível alternativa: “ou suprimi vossas venerações, ou suprimi a *vós mesmos*”. Esta última alternativa seria o niilismo; mas a outra não seria também – o niilismo? – Eis a nossa interrogação⁹.

Nesta alternativa, seríamos tentados a já reconhecer a distinção que Nietzsche fará entre um niilismo ativo e um niilismo passivo. O exemplo mais claro deste último é o budismo, um niilismo de fraqueza e de lassidão, enquanto que o niilismo ativo é um niilismo de força, de luta e distinção. Esta oposição corresponde à do pessimismo da força e do pessimismo dos fracos que já conhecemos, mas será que ela pode responder à pergunta que acaba de ser citada? O segundo termo da alternativa refere-se exatamente ao niilismo

segundo Paul Bourget, aquele que pergunta “para que serve?” e que se estende a toda a Europa intelectual e política ao mesmo tempo, desde os meios literários de Paris até os meios revolucionários de São Petersburgo; mas este niilismo que não tem nada que o assemelhe ao budismo, por que seria mais essencialmente passivo que ativo?

Onde está a alternativa? A extensão da noção de niilismo de nossa própria supressão à supressão das “venerações” que nos preservam justamente desse primeiro niilismo, poderia no entanto parecer evidente. Não há interrogação, a não ser que a desconfiança filosófica tenha por objeto, desta vez, as próprias venerações, isto é, a existência de valores superiores aos do mundo real: aqui são citados, explicitamente, o pessimismo moderno (mesmo ateu), o budismo e o cristianismo cuja ambiguidade será mostrada pela crítica genealógica – isto é, ambiguidade das “venerações” cujo caráter é radicalmente negativo. A alternativa que introduz a questão final é uma falsa alternativa, que acha que ainda pode opor teísmo e humanismo, como se a morte de Deus não fosse também a morte do homem! Mas, se a notícia da morte de Deus levou tanto tempo para espalhar-se, a suspeita que tem por objeto o homem supostamente criador de valores também não deixará de impor-se ao pensamento europeu. “Quanto mais desconfiança, tanto mais filosofia.”

Nietzsche parece descrever uma espécie de humanismo existencialista, de antemão quase-sartriano, para quem a consciência humana “aniquilante” é ao mesmo tempo criadora de valores cujo único fundamento é a vontade de nada. A única resposta à interrogação final do aforismo será encontrada na passagem do niilismo contemporâneo a um niilismo acabado no e pelo próprio pensamento do filósofo Nietzsche.

Assim, pois, o niilismo pode ser enunciado de diversas maneiras, conforme ele seja completo ou incompleto, ativo ou passivo, antigo

ou moderno, e conforme ele se manifeste como uma vontade de nada ou um nada de vontade. Como poderia ser de outra maneira se a humanidade inteira em sua cultura e sua história está marcada pelo niilismo como se fosse com ferro em brasa, enquanto que o homem se define como o animal doente e que niilismo é um nome de sua doença? Nietzsche pensou que os europeus poderiam escapar da horrível alternativa se encontrassem de novo uma espécie de budismo que ele descreve com uma certa complacência:

O que é búdico exprime um belo entardecer; uma suavidade, uma doçura completa – a gratidão com tudo que se deixou para trás, sem traço de amargura, de decepção ou de rancor; o sublime amor espiritual, o refinamento da contradição filosófica estão por trás dele; o budismo repousa nisso, mas ele tira a auréola espiritual e seu brilho púrpura do sol poente (sua origem está nas mais altas castas)¹⁰.

Mas o budismo, exemplo perfeito de niilismo passivo, é “antigo”; corresponde a um estado estável, terminal, quando uma cultura aceitou definitivamente que a existência seja privada de sentido, além de todo ressentimento, de todo rancor. Este não é nem pode ser o pessimismo moderno, apesar de Schopenhauer, o demasiado cristão, e cujo mérito é de ter *somente* colocado a questão do sentido da existência. Mas há sobretudo uma diferença capital: a serenidade de Buda é originária das classes aristocráticas. O hedonismo da lassidão remete-se aos valores aristocráticos de uma raça, de uma nação, enquanto que o cristianismo, desde a origem, reúne os deserdados de toda parte. Será que se pode esperar outra coisa além da proliferação daqueles que Nietzsche chama “os últimos dos homens”, aqueles que inventaram os “pequenos prazeres?” Eis duas versões diferentes e opostas do “nada de vontade” que a *Genealogia da moral* fixa como limite ao niilismo. Quantos niilismos existem? Dois, três ou mais? Devemos tomar cuidado para não construir uma espécie de dialética pseudo-hegeliana do niilismo¹¹.

Como morre o Deus cristão? De compaixão, de caridade cristã, de uma moral que torna finalmente insuportável a existência de um Deus criador responsável, culpado deste mundo. Muito menos devemos introduzir aqui uma dialética que faria da morte de Deus o momento negativo de um devir do absoluto. Esta morte não tem significado propriamente teológico, ela é apenas o fim de uma crença humana, demasiado humana. Assim, na quarta parte de *Zaratustra*, o profeta encontra o último papa e lhe pergunta como Deus morreu. O último papa responde:

Quando era jovem, esse Deus vindo do Oriente era duro e vingativo e construiu um inferno para deleite de seus prediletos.

Mas ele ficou velho e fraco, mole e compassivo, mais semelhante a um avô do que a um pai, e sobretudo semelhante a uma avó velha e trôpega.

Ficava sentado, murcho, a um canto do fogão, queixando-se da fraqueza de suas pernas, cansado de tudo, cansado de ter uma vontade e um dia morreu sufocado por sua excessiva compaixão¹².

O comentário de Zaratustra, o sem-deus, é notável: ele fracassou muitas vezes, esse oleiro que não aprendeu muita coisa. Mas exercer sua vingança sobre seus vasos e suas criações, porque lhe haviam saído mal, isso era um pecado *contra o bom gosto*. Há também um bom gosto em matéria de compaixão: “Foi ele que enfim disse: Chega de um deus como este! É melhor não termos nenhum deus, é melhor forjarmos o nosso destino com nossas próprias mãos, é melhor sermos palhaços, é melhor sermos deus nós mesmos”¹³.

Será que é o niilismo passivo da negação da vontade que aqui está em cena? Mas então, nesse caso, por que deveria ele preceder o niilismo ativo da vontade de nada? É bom lembrar que já o fraco de espírito proclamava que somos todos assassinos de Deus. É sempre o ser humano que faz Deus morrer, que o deixa morrer, mesmo se, como lembra Zaratustra, “os deuses morrem de diversas mortes”.

O próximo encontro de Zaratustra, depois do encontro com o velho papa, será com o “mais feio dos homens”, aquele que tem a

forma humana mas é apenas um homem e só pode ser reconhecido como tal por uma voz humana, uma palavra humana.

O que a gentalha chama de virtude é a compaixão – enquanto que eles não têm nenhum respeito por uma grande desgraça, uma grande feiura, pelo grande fracasso.

De todos eles desvio meu olhar; como um cão não olha mais por cima das costas fervilhantes dos carneiros. Trata-se de gentinha tristonha, benevolente e bem lanzuda.

Como uma garça desvia seu olhar das águas rasas dos charcos, virando a cabeça para trás, assim me desvio do pulular das pequenas ondas sombrias, das pequenas vontades e pequenas almas sombrias.

Durante muito tempo se deu razão a essa gentalha; e também se deu poder a eles – e agora sua doutrina é que “bom é somente o que a gentalha chama bom”.

E hoje se chama “verdade” o que dizia o pregador que saiu do meio da gentalha, o santo extraordinário, o porta-voz deles, aquele que se apresentava como “Eu sou a verdade”.

[...] Mas ele, *era preciso* que morresse. Ele via com seus olhos que viam tudo, via as profundezas e os motivos do homem, toda a sua dissimulada vergonha e feiura.

Sua compaixão não conhecia nenhum pudor, insinuava-se nos meus recônditos mais obscenos.

Era preciso que ele morresse, esse indiscreto entre os indiscretos, esse ultracompassivo.

Ele *me* via sempre; de uma tal testemunha eu quis tirar vingança – ou então preferia não viver.

O Deus que via tudo, *também o homem*, esse Deus era preciso que morresse! O homem não *suporta* que uma tal testemunha continue viva¹⁴.

Grandeza e miséria do homem sob o olhar do Grande Compassivo que ele venera. Na verdade, sob *seu próprio* olhar; o mais hediondo dos homens é o mais humano dos homens, o animal mais doente, aquele que não é mais reconhecido como humano senão exclusivamente pela faculdade de falar. Nietzsche retoma aqui claramente “a terrível alternativa” diante da qual vão encontrar-se dentro de pouco tempo os europeus: “Suprimi vossas venerações ou suprimi a vós mesmos”. O que aqui é descrito é exatamente o

pessimismo contemporâneo; certamente temos que reconhecer no mais feio dos homens uma figura do mais lúcido dos pessimistas, o ateu Schopenhauer; e Zaratustra não pode deixar de saudá-lo como um homem superior, desconhecido, exilado na multidão dos pequenos compassivos que chegaram, exclusivamente pelo peso do número, a impor seus valores igualitários de mediocridade universal. Certamente temos que ver nessa “gentalha” que não se identifica ainda com os “últimos homens”, o grande número dos democratas e socialistas que tinham então a pretensão de realizar as promessas do Evangelho. A solidão do mais feio dos homens era a de Schopenhauer e será a de Nietzsche.

Schopenhauer foi reconhecido como “o guia que das alturas da morosidade cética ou da renúncia crítica nos leva ao mais alto da contemplação trágica”¹⁵. Ele nos revelará o que Kant, o pietista, jamais ousou confessar a si mesmo: o autor da *Crítica da razão pura* é realmente o verdadeiro assassino de Deus! Nietzsche pôde ler nas *Memorabilien*, publicadas em 1863 por Frauenstaedt, uma carta de 21 de março de 1852 cuja violência de tom só podia desagradar-lhe:

É ele no entanto [o Deus da Bíblia] que Kant realmente suprimiu, de sorte que, no que se refere a mim, recebi apenas um corpo inerte; mas se me acontece de sentir, como na vossa carta, o mau cheiro do cadáver, então eu me aborreço [...]. Chamai-o, por exemplo, de suprassensível, de divindade, de infinito, de primeiro princípio, ou melhor ainda, com Hegel, a Ideia! a Ideia! – Vamos pois. Sabemos bem, no entanto, que o que há por trás das palavras é Senhor do Absoluto! Ele criou o céu e a terra no começo, amém, amém!

Na segunda edição do *Princípio da razão suficiente* (1847) podia-se ler: “Desde Kant a prova cosmológica, a verborreia do Absoluto não veste mais do que um fantasma, uma criatura ministerial de espécie filosófica”¹⁶. Tudo isto, Nietzsche, o sem-Deus, o *sabia* há muito tempo, mas será que ele tinha a coragem, aquela coragem que ele

admirava em Schopenhauer, de aceitar-lhe as consequências para ele mesmo?

O erro (como a crença no ideal) não é cegueira, o erro é *frouxidão*. Toda aquisição, todo passo à frente no conhecimento é consequência da coragem, da dureza consigo mesmo, da probidade consigo mesmo¹⁷.

Eis o que relativiza o famoso “sede duros!” nietzschiano. Não se pode fazer do inverso do preceito evangélico uma justificação pura e simples do direito do mais forte, ou até um apelo à mais brutal barbárie, uma vez que este direito do mais forte é a “gentalha” que o reivindica invocando o poder do número.

E se, no entanto, nossa honestidade vier a cansar-se e suspirar e esmorecer, e achar-nos muito duros, e se ela preferir algo melhor, mais leve, mais suave, como um vício agradável, permaneçamos *duros*, nós os últimos estoicos! E enviemos em sua ajuda o que temos de diabólico em nós – nossa repugnância por tudo que é penoso e aproximado, nossa “aspiração ao proibido”, nossa coragem de aventura, nossa velha curiosidade astuta, nossa mais sutil, mais dissimulada e mais espiritual vontade de poder e de vitória sobre o mundo que erra aqui e acolá com cobiça, em torno de todos os impérios do futuro...¹⁸

Pode-se pensar Nietzsche como o “último niilista”, não que o niilismo desapareça com ele por uma inversão dialética qualquer, mas porque ele é este homem (*Ecce homo*) em quem e por quem se fez luz sobre o que foi moralizado e idealizado até o presente. O niilismo não é para o filósofo a *conclusão* de uma análise conceitual, mas a condição vivida e assumida de uma crítica genealógica radical que nunca ainda tinha sido levada a seu termo.

Só tardiamente se tem a coragem de assumir o que se *sabe* verdadeiramente. Que eu tenha sido até agora fundamentalmente niilista, só há pouco respondo por isso a mim mesmo. A energia e radicalidade com que me atirei para frente como niilista me iludiram sobre este ponto fundamental. Quando se vai ao encontro de um objetivo, parece impossível que “a falta de objetivo em si” se torne para nós um princípio de crença¹⁹.

Não há filosofia, a não ser relacionada com a experiência de uma vida. Não que o pensamento de Nietzsche possa ser exposto numa biografia objetiva, ou segundo as etapas de obra em obra de uma

formação intelectual – mas porque um ateísmo não pode reduzir-se a um jogo de conceitos, porque nenhuma doutrina é separável daquele que a enuncia, porque em última análise é preciso que a filosofia chegue a falar na primeira pessoa, a dizer “nós”, a dizer “eu”. Como já se observou muitas vezes, *Ecce homo*, além da provocação do título, deve muito ao *egoísmo* de Stendhal.

Mas o anticristianismo de Stendhal estava ligado ao Século das Luzes por intermédio do avô Gagnon; o de Nietzsche, filho e neto de pastor, nutre-se dos textos sagrados. Ele sabe que o título de um de seus últimos livros *Der Antichrist* tem em alemão um significado ambíguo: deve certamente ser traduzido por *O Antecristo*, o personagem misterioso de que fala a Bíblia, que deve aparecer antes do fim dos tempos para desencadear as guerras, os crimes e a impiedade, e que só será vencido pelo próprio Cristo que desce de novo à terra. Mas “Antichrist” também significa “anticristão” o que não sugere o uso francês. Houve muitos artistas, escritores e filósofos anticristãos, mas quem, senão o próprio Nietzsche, pode reconhecer-se no adversário último de Cristo evocado pela própria tradição cristã? “O que me separa, o que me coloca à parte de todo o resto da humanidade, é ter *descoberto* a moral cristã²⁰. Assim fala o filósofo que tem o nome de Anticristo na última fase do niilismo. “A descoberta da moral cristã é um evento sem igual, uma verdadeira catástrofe”²¹.

E o helenista sabe que a “catástrofe” significa, no fim da tragédia, a reviravolta final que desembaraça a intriga, desvendando-lhe o sentido:

Quem descobre a moral descobriu também o não valor de todos os valores em que se acredita ou se acreditou; ele não vê nos tipos humanos mais venerados e inclusive declarados *santos*, nada que seja doravante venerável, mas um tipo de abortos, particularmente nefastos, nefastos porque fascinam²².

1. Uma revista de poesia simbolista intitulada *Le Décadent* foi publicada de 1885 a 1889.

2. Paul Bourget. *Essais de psychologie contemporaine*. Prefácio de 1886.
3. *Além do bem e do mal*, § 228.
4. Ibid.
5. *Fragments posthumes*, outono de 1887, XIII, p. 64, 9 [107].
6. Cf. *Fragments posthumes*, XII, p. 132-133, outono de 1885-outono de 1886, 2 [131].
7. Ibid.
8. *O Anticristo*, § 6.
9. *Gaia ciência*, V, § 346.
10. *Fragments posthumes*, primavera de 1886, XIV, 14 [91], p. 64.
11. G. Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie* (p. 171) articula os três niilismos que ele chama de negativo, reativo e passivo numa sistematização que parece exagerada.
12. *Assim falava Zaratustra*, IV, “Sem ofício”. Nietzsche faz alusão ao prazer que, segundo Tertuliano, os eleitos sentem ao ver o sofrimento dos condenados.
13. Ibid. Observe-se que o problema do julgamento da criação divina (*teodiceia*) se torna uma questão de estética e não sem algum desdém.
14. *Assim falava Zaratustra*, IV, “O mais feio dos homens”.
15. *Considerações intempestivas*, III, “Schopenhauer educador”.
16. **16.** *Quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*, § 20. Toda a passagem é um sarcasmo antihegeliano.
17. *Ecce homo*. Prefácio, § 3.
18. *Além do bem e do mal*, § 227. “Aspiração ao proibido” transpõe uma citação latina de Ovídio: “nitimur in vetitum”.
19. *Fragments posthumes*, outono de 1887, 9 [123], XIII, p. 72.
20. **20.** *Ecce homo*. “Por que sou um destino”, § 7.
21. Ibid., § 8.
22. Ibid., § 8.

PARTE III

Do último homem ao super-homem

O ÚLTIMO HOMEM

Existe uma política de Nietzsche? Ele mesmo não se atribui uma doutrina política que seria positiva ou negativamente a sequência das grandes filosofias políticas do passado. Se por política devemos entender “o que diz respeito ao Estado e ao governo em oposição aos fatos econômicos e às questões sociais, seja à justiça e à administração, ou às outras atividades da vida civilizada”¹, bastará referir-se à célebre página do *Zarathustra* sobre o Estado “monstro frio”, e nem assim se pode concluir num anarquismo, o que ainda seria uma doutrina propriamente política. Sobre este ponto os intelectuais franceses anarquistas ou anarquizantes do fim do século XIX enganaram-se particularmente, fazendo de Nietzsche um dos seus. Ele mesmo só fala do anarquismo contemporâneo com desconfiança e desprezo, confundindo-o naturalmente com o “niilismo” russo. Neste ponto, ele prolonga a inspiração do individualismo antirrevolucionário de Schopenhauer. Sua hostilidade ao nacionalismo e, particularmente ao nacionalismo alemão, depois de seu engajamento patriótico de 1870 no exército prussiano, torna-se cada vez mais violento, mas dele não resultam posições partidárias ou políticas determinadas, exceto algumas invectivas contra Bismarck e Guilherme II.

Se entendemos a política num sentido bem mais amplo, como teoria do poder e relações de poder no interior de grupos humanos, então é toda a obra do filósofo da vontade de poder que pode ser considerada como “política”, e livros como *Além do bem e do mal* ou a

Genealogia da moral tornam-se tratados políticos, pelo menos materiais para uma doutrina política. Já dissemos como a própria irmã de Nietzsche havia optado por esquecer propositalmente a oposição essencial dele, tanto ao antissemitismo quanto ao nacionalismo. Mas, uma vez denunciada esta falsificação tão monstruosa, será que devemos renunciar a encontrar pelo menos alguns traços de uma “política” de Nietzsche? Poderíamos efetivamente alegar o desconhecimento que este professor míope tinha da história social e econômica, para não levar em conta suas considerações sobre os dois séculos vindouros e as terríveis guerras ideológicas que os agitarão². Mas devemos reconhecer que pensadores políticos cuja competência ninguém contesta também não foram mais felizes em suas previsões!

O conceito de política é então elevado a uma guerra dos espíritos; todas as estruturas do poder da antiga sociedade explodem – todas elas se baseiam na mentira; haverá guerras como jamais houve na terra. É a partir de mim que existe na terra uma grande política³.

Como acontece frequentemente em Nietzsche, a expressão “grande política” é uma expressão ironicamente tomada do discurso do chanceler do império alemão, Bismarck, cuja política estritamente nacional e nacionalista permanecia a seus olhos desesperadamente “pequena”. Aqui o adjetivo, como muitas vezes, é uma referência à afirmação vital; não se trata, portanto, apenas de uma política que diz respeito a vastos desígnios de longo prazo, nem de uma política que seria dirigida a “grandes” países para construir um novo equilíbrio europeu.

É a época das massas; elas se submetem servilmente a tudo que diz respeito às massas. E assim também em questões políticas. Um estadista que acumule o que sirva para construir uma nova torre de Babel, um monstro qualquer de poder imperial, é chamado de “grande” – que importa que nós, que somos mais prudentes e mais moderados, não renunciemos ainda à antiga crença de que só um grande pensamento dá grandeza a uma ação, a uma causa⁴.

Quando Nietzsche declara que a grande política só começa a partir dele, ele já não dá mostras de ser um pobre megalômano? Em certo sentido, Nietzsche é exatamente aquele, talvez o primeiro, que quis plena e conscientemente, a “grandeza”, e que por isso aparece como “louco” a uma sociedade que se submete sempre mais aos valores niilistas. Ele não se apresenta aqui como chefe de Estado, de governo ou de partido, mas como o pensador que anuncia as “grandes” revoluções, os “grandes” sismos, depois de uma afirmação radical da vida, de uma vontade de poder superabundante, sempre capaz de superar-se a si mesma. Alguns textos permitem precisar em que condições é concebível, não a tomada de poder de um partido nietzschiano (o que é absurdo), mas uma “grande política” que corresponde ao niilismo europeu diagnosticado por Nietzsche. Como Tocqueville, como Renan na França, ele acredita numa marcha irresistível da Europa para a democracia e o socialismo, cuja vitória é mais inevitável ainda – apesar das crises nacionalistas ou anarquistas (ou justamente por causa delas) – porque ela leva a seu termo a decadência cristã.

Que se chame agora “civilização”, “humanização” ou “progresso”, a característica que se busca para distinguir os europeus, que se fale simplesmente, sem elogio ou censura, utilizando uma fórmula política do movimento *democrático* da Europa, por trás de todas essas fachadas morais e políticas que essas fórmulas designam, opera-se um formidável processo *fisiológico* cuja corrente se torna sempre mais potente – um processo que faz crescer a semelhança dos europeus, sua emancipação das condições de clima e de lugar nas quais as raças apareceram, sua independência crescente do meio *determinado* que ao longo dos séculos tende a inscrever-se com exigências iguais na alma e no corpo – desenvolve-se então, pouco a pouco, uma espécie de homem essencialmente supranacional e nômade cujo tipo, para falar em termos de fisiologia, é caracterizado por uma arte e uma força de adaptação máxima⁵.

Sabemos que, quando Nietzsche fala em termos de fisiologia, não é absolutamente por metáfora. Se a Europa tende a unificar-se por trás da fachada política da democracia, é em termos de genealogia que

aparece um novo tipo ou espécie (*Art*) de homens, não mais definida por fronteiras nacionais, além da diversidade das “raças” até aqui constituídas pela geografia e história. Como a maioria dos sábios e dos historiadores de seu tempo (inclusive Darwin!), ele acredita na *hereditariedade dos caracteres adquiridos*, e é esta hereditariedade que explica o aparecimento e desenvolvimento de novas raças, como a raça “supranacional e nômade” dos europeus, que ele pretende ver formar-se no fim do século XIX. Seja como for, é inútil tentar exonerar Nietzsche de todo racismo (no sentido do século XX), emprestando-lhe uma concepção puramente “cultural” e idealista da raça.

É desta maneira, sob certo aspecto “racial”, que Nietzsche considera a unidade da Europa e, não esqueçamos, fundada no completo niilismo. Portanto, vamos precaver-nos de fazer de Nietzsche o profeta da política “europeia” do século XX! Mas notemos que o exemplo invocado dos gênios, dos homens superiores, neste século de decadência, parece introduzir alguma ambiguidade.

Hoje se desconhece ou reinterpreta de modo arbitrário ou errôneo os sinais mais inequívocos de que a *Europa quer tornar-se una*. Entre os homens mais profundos e mais competentes deste século, a verdadeira direção de conjunto de sua tarefa espiritual oculta foi preparar a via para esta nova *síntese* e levar previamente em consideração, a título experimental, o europeu do futuro; só numa primeira abordagem, ou em seus momentos de fraqueza, como a da idade, é que eles se valeram de suas “pátrias” – tornando-se “patriotas”, eles apenas se despediram de si mesmos. Penso em homens como Napoleão, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer; não me levem a mal se incluo entre eles também Richard Wagner [...]⁶.

Por outro lado, evitemos um outro contrassenso: um máximo de capacidade de *adaptação* não implica de forma alguma uma superioridade na afirmação da vontade de poder; ao contrário, esta nova raça europeia prepara a raça efervescente dos “últimos

homens” descrita no prólogo de *Zarathustra*. A adaptação frequentemente solicitada em condições de vida que variam constantemente, proíbe qualquer elevação do tipo e leva a uma massificação ao nível mais medíocre:

Tais europeus futuros darão provavelmente a impressão geral de serem operários aparentemente disponíveis, fracos de vontade, bisbilhoteiros em tudo, e que *necessitam* do senhor como do pão de cada dia⁷.

Pois a dualidade do senhor e do escravo se reproduz constantemente a todos os níveis, em todas as sociedades: na Europa que se tornou democrática, a falta de preconceitos na formação escolar, a possibilidade que se oferece de todos os tipos de práticas, de habilidade, de fraudes, será favorável ao aparecimento de senhores que serão tanto mais fortes. E Nietzsche acha que pode concluir de uma maneira que na verdade não é paradoxal: “A democratização da Europa é ao mesmo tempo um empreendimento involuntário de criação de tiranos”⁸. Parece bem claro que pela utilização do termo tirano, Nietzsche lembra aqui Platão e sua classificação dos governos:

Segundo toda probabilidade, nenhum regime pode dar origem à tirania senão a democracia. Da liberdade extrema nasce a escravidão mais completa e mais terrível⁹.

Mas Nietzsche não discerne nenhuma passagem de um regime ao outro que se desenvolveria na continuidade de uma história. Se uma política de Nietzsche é tão difícil de discernir, é que ele coloca numa dualidade irreduzível, sem que nenhuma dialética possa superá-la, o senhor e a multidão de escravos, o tirano e a massa dos trabalhadores. Nada de rebanho sem pastor: se a teoria política pretende fundar o vínculo social, então ela deve levar em conta tanto os valores dos senhores como os dos escravos.

Se agora não se trata mais, em toda política, senão de tornar a vida suportável ao maior número possível, então admitimos que cabe ao maior número possível determinar o que entendem por uma vida suportável; se eles se acham intelectualmente capazes de encontrar os meios de atingir

esta meta, de que adiantaria duvidar deles? Eles *querem* ser o verdadeiro artesão de sua felicidade e de sua desgraça, e se este sentimento de determinar-se a si mesmos, o orgulho dos cinco ou seis conceitos que sua cabeça julga e esclarece, torna-lhes de fato a vida tão agradável que eles suportam de boa vontade as consequências desastrosas de seu espírito limitado, quase não há nada a opor, visto que este espírito limitado não chega ao ponto de reclamar que *todos* neste sentido estão sujeitos à política, e que *cada um* tenha que viver e agir segundo suas normas¹⁰.

Nietzsche não pode falar da política considerada como a busca da felicidade para o maior número, a não ser com desprezo e temor ao mesmo tempo; com desprezo, porque uma tal política equivale a resignar-se aos valores mais medíocres, renunciando às formas mais altas da vontade de poder; com temor, pois o Estado moderno, que se vale da igualdade democrática ou socialista, passa facilmente do “maior número” à “totalidade” e ameaça a própria existência do homem superior em algum domínio. O *Contrato social* de Rousseau não fez a teoria disso?

Num Estado bem constituído, todos os cidadãos são tão iguais que ninguém pode ser preferido aos outros como o mais sábio, nem mesmo o mais hábil mas, no máximo, como o melhor: mesmo essa última distinção é muitas vezes perigosa, pois faz patifes e hipócritas¹¹.

É que o rousseauismo político participa desse niilismo cristão, cuja expressão mais recente é o socialismo:

Pois ele deseja uma plenitude do poder estatal como só a teve alguma vez o despotismo, e vai até mais longe que todo o passado, buscando o aniquilamento formal do indivíduo, considerado como um luxo injustificado da natureza e que deve ser melhorado para fazer dele um *órgão da comunidade* adequado a seus fins. Em virtude desta afinidade, ele aparece sempre em companhia de todos os desdobramentos excessivos de poder, como o antigo socialista típico, Platão, na corte do tirano siciliano¹².

Muitas vezes sublinhou-se a crítica genealógica da democracia e do socialismo, tanto para valer-se dela como, mais frequentemente, para indignar-se e contestar a competência de seu autor no domínio social e político.

Que gentilha é para mim a mais detestável hoje? A gentilha socialista, os apóstolos tchandalas que desenraízam o instinto, o prazer, o

contentamento que o trabalhador tem em sua pobre existência – que o tornam invejoso, que lhe ensinam a vingança... O não direito jamais consiste nos direitos desiguais, mas consiste na reivindicação de direitos iguais...¹³

Porém, com menos frequência ressaltou-se que a crítica também trata do *liberalismo* político e econômico: o niilismo dos últimos homens engloba a própria problemática do debate entre liberais e socialistas. É claro que o liberalismo não é para Nietzsche mais do que pequenez e mediocridade, politicamente (conservadorismo do “justo meio”) e economicamente (mesquinha do tráfico de dinheiro). “A palavra honorável para medíocre é, como se sabe, a palavra liberal”¹⁴. Não lhe impomos uma alternativa que não é a sua: não há escolha a fazer entre partidos, mas a fazer um diagnóstico.

Se quisermos compreender de outro modo do que para indignar-nos algumas deliberações voluntariamente brutais de Nietzsche sobre as mulheres, é preciso relacioná-las à crítica geral do ideal democrático de igualdade. Toda reivindicação feminista participa, pois, das ideias modernas, isto é, de um estágio avançado de decadência. Deve-se acrescentar ainda sarcasmos sobre o culto romântico do Eterno Feminino. A romancista francesa George Sand é pois a encarnação de um feminismo vulgar, romântico e socialista ao mesmo tempo: pode haver algo pior? O capítulo tão célebre na primeira parte de *Zaratustra* “Das mulherzinhas jovens e velhas” refere-se antes de tudo ao niilismo europeu.

“O homem é no fundo de sua alma somente malicioso mas a mulher é má”. Eis uma aplicação bem sumária da análise do ressentimento no confronto dos sexos! Entretanto, além da civilização “wagneriana”, uma outra imagem da mulher é possível: a da Cármen de Bizet, mediterrânea, mourisca.

Enfim o amor, o amor restituído à natureza! Não o amor de uma “virgem sublime”. Nenhum sentimentalismo à Senta! Mas o amor como *fatum*,

como *fatalidade*, cínico, inocente, cruel – e é justamente a natureza! O amor nos seus meios de guerra é, no fundo, o ódio mortal dos sexos¹⁵.

Pode-se lastimar mais ainda que um filósofo, que supunha ser seu dever pensar contra o seu tempo, um homem cujos testemunhos combinam tão bem com sua cortesia, não pudesse evitar os lugares comuns de uma misoginia “da época”. Pelo menos a misoginia de Schopenhauer era coerente com sua interpretação da sexualidade, considerada como a essência da vontade de viver, a tal ponto que a vontade metafísica pudesse tomar, dizia ele, o nome de *Eros*, amor ilusório, amor enganador que oculta aos amantes sua culpabilidade de transmitir uma vida que não passa de sofrimento em sua essência; conseqüentemente, a libertação desta vontade supunha um ascetismo sexual. Ora, Nietzsche, ao contrário, pretende reabilitar a sexualidade e honrar a maternidade na mulher:

Há estado mais sagrado do que a gravidez? Fazer tudo que se faz com a crença silenciosa de que beneficiará necessariamente, de algum modo, o ser que está se formando em nós, e que isso deve necessariamente *aumentar* seu valor misterioso no qual pensamos com deslumbramento¹⁶.

O que vem a ser, em *Zaratustra*:

Que a luz de uma estrela brilhe em vosso amor! Que a vossa esperança seja: “Possas eu dar à luz o super-homem”¹⁷.

Para Nietzsche, a reprodução certamente não passa de uma função do organismo vivo, e a sexualidade é apenas um aspecto da vontade de poder; mas ele jamais procura justificar que a afirmação da vontade de poder só pode ser “viril”, como se fosse genealogicamente evidente que a distinção do masculino e do feminino fosse a mesma distinção do forte e do fraco. Acrescentamos que a ambivalência das imagens nietzschianas é tal que o atrativo feminino pode representar os piores perigos do idealismo decadente, como também o charme renovado ou então a música ou a própria vida: “Ela traz um véu todo tecido com os fios de ouro de

todas as possibilidades de beleza, recato, pudor, desdém, compaixão e sedução. Sim, a vida é mulher”¹⁸.

No prólogo de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche dá uma descrição burlesca, mas ao mesmo tempo bem penetrante e surpreendentemente precisa dos “últimos homens”, os do niilismo europeu plenamente consumado. Quem são eles? Os contemporâneos de Nietzsche? Ou talvez os nossos? Certamente não, mas o que todos aspiram ser, o tipo de homem que eles personificam desde agora mais ou menos completamente.

E aqui terminou o primeiro discurso de Zaratustra, também chamado prólogo; pois nesse momento ele foi interrompido pelos gritos e algazarra da multidão: “Dá-nos os últimos homens, ó Zaratustra – gritam eles –, faz de nós esses últimos homens! E nós te damos de presente super-homens!”¹⁹

O discurso de Zaratustra vai então desenvolver o contraste supremo entre a vontade do *super-homem* e a vontade do *último homem*, entre os quais se situam os diversos tipos de vontade do homem superior. Portanto é essencial caracterizar logo de início o tipo de vontade do último homem, pois é a partir da negação última da vontade de poder por ela mesma que podemos esperar compreender sua plena afirmação no super-homem.

A terra tornou-se então pequena, e nela saltita o último homem que faz tudo pequeno. Sua raça é indestrutível como a do pulgão; o último homem é aquele que tem vida mais longa.

Inventamos a felicidade, dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles abandonaram as regiões onde é duro viver, pois precisam do calor. Cada qual ama ainda seu vizinho e se esfrega nele porque precisa de calor.

Adoecer e desconfiar para eles vem do pecado: deve-se avançar com precaução. É um tolo quem ainda tropeça nas pedras e nos homens!

Um pouco de veneno de vez em quando; isto para dar sonhos agradáveis. E muito veneno no fim, para uma morte agradável.

Ainda se trabalha, pois o trabalho distrai. Mas toma-se cuidado para que a distração não seja extenuante.

Mas ninguém se torna pobre ou rico: ambas as coisas são muito penosas. Quem ainda quer governar? Quem ainda quer obedecer? Ambas as coisas são muito penosas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Todo mundo quer a mesma coisa, todo mundo é igual; e quem sente de outro modo vai voluntariamente para o manicômio.

O outrora todo mundo era doido, dizem os mais sutis e piscam o olho.

Inteligência se tem e sabe-se tudo que aconteceu: assim se tem do que zombar sem fim. Briga-se ainda, mas logo vem a reconciliação – para não estragar o estômago.

Não faltam os pequenos prazeres para o dia e os pequenos prazeres para a noite; mas respeita-se a saúde.

Inventamos a felicidade – dizem os últimos homens e piscam o olho²⁰.

Esta impressionante variação sobre o tema do apequenar-se renuncia a todo efeito de apocalipse com o qual poderíamos contar quando se trata do niilismo. A repetição da palavra “pequeno” não deve ser dissimulada pela tradução como o é frequentemente. A página é claramente ordenada sobre a oposição da “pequenez” do nada de vontade e da grandeza, aqui implícita, da afirmação da vontade de poder; e, é claro, o nada de vontade não implica aqui um não ser, mas ao contrário o pulular de insetos tanto mais numerosos e tenazes por seres “pequenos”. Se o niilismo se define como desvalorização, negação dos valores superiores, ele implica a exasperação da “vontade de viver” ao nível mais baixo, mas também o mais tenaz, o mais suscetível de expandir-se na terra inteira como uma espécie devastadora de insetos: às imagens da verticalidade do voo sucedem as imagens da horizontalidade do espalhar-se pelo chão. Os aspectos mais característicos do niilismo europeu são indicados brevemente, mas precisamente: antes de tudo a vida de cada um subordinada à busca da felicidade, ou melhor, de uma “pequena” felicidade, inventada numa sociedade mercantil de gentalha para gentalha, ajustando os interesses do vendedor com os desejos do consumidor: “Na concorrência do trabalho e dos

vendedores, o público é feito juiz de produtos; ora, este não tem nenhum conhecimento rigorosamente objetivo e julga a qualidade com base na *aparência*”²¹.

Esta sociedade é ateia e igualitária: ela não tolera nem Deus, nem senhor, portanto nenhum juiz, nem mesmo este homem “melhor” do qual já desconfiava a democracia de Rousseau. Sem dúvida haverá ainda médicos, pois a “pequena” saúde é reverenciada como a última das religiões, uma pequena saúde que não tem mais a força de superar o sofrimento, mas busca apenas fugir dele: Nietzsche observa na civilização niilista o uso difundido e regular das drogas, assim como a prática da eutanásia. Quanto ao oponente, o indivíduo, se ousamos dizer, verdadeiramente individualista, que não se contentaria com os pequenos prazeres dos últimos homens, ele será considerado como um doente mental; mais ainda, ele será levado a reconhecer a si mesmo como tal; e então é em Georges Orwell ou em Arthur Koestler que Nietzsche pode fazer pensar. Quanto à ironia sobre o trabalho que se torna “divertimento” (no sentido de Pascal?), contanto que não se torne muito extenuante, e que não perturbe a “pequena felicidade”, ela visa evidentemente o ideal socialista e sua definição do homem como trabalhador.

Será que se pode negligenciar este texto, considerá-lo como uma fantasia poética, sem grande relação com a realidade política e social do século XX? Nietzsche não desconheceu a importância da evolução técnica e industrial de seu tempo: “A imprensa, a máquina, a estrada de ferro e o telégrafo são premissas das quais ainda não se ousou tirar as conclusões para mil anos”²². Ele sabe que a sorte do operário moderno pode ser pior do que a do escravo antigo: “Entretanto, cada um deve estar ciente de que os escravos levam uma vida mais segura sob todos os aspectos e mais feliz do que os

trabalhadores modernos, que o trabalho escravo é menor que o dos ‘trabalhadores’”²³.

Alexis de Tocqueville, liberal e católico, já havia previsto esses perigos bem antes de Nietzsche. Desde 1843, no segundo volume de *A democracia na América*, ele temia sob o nome de “despotismo” – reconhecendo, aliás, que este termo pouco convinha – o mesmo individualismo sem individualidade autêntica, o mesmo rebanho de pequenos prazeres e pequenas paixões:

Quero imaginar sob que traços novos o despotismo podia produzir-se no mundo: vejo uma multidão inumerável de homens semelhantes e iguais que se voltam sem cessar sobre si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com os quais enchem suas almas²⁴.

Tocqueville reconhece que “a coisa é nova” e que o despotismo é sem dúvida mal denominado quando “ele enfraquece, extingue, embota e reduz enfim cada nação a ser apenas um rebanho de animais tímidos e engenhosos cujo governo é o pastor”. Quase um século depois, Nietzsche vê cumprir-se o que Tocqueville havia temido. Sem o sarcasmo de Zarathustra, reconhecemos se não os últimos homens, pelo menos a “gentalha”.

Quando penso nas pequenas paixões dos homens de nossos dias, na frouxidão de seus costumes, na amplidão de suas luzes, na pureza de sua religião, na doçura de sua moral, em seus hábitos sérios e metódicos, na moderação que quase todos eles conservam no vício como na virtude, não temo que eles encontrem em seus chefes tiranos, mas antes tutores²⁵.

Esses textos de Tocqueville, como os de Nietzsche, são bem conhecidos, mas raramente comparados. Prefere-se na maioria das vezes ver neles apenas concepções hipotéticas e longínquas de um estado de civilização que ninguém pensa de fato colocar em questão. O que um e outro introduzem não é um debate sobre os méritos comparados, teóricos ou históricos, deste ou daquele regime democrático, mas a descrição de uma vontade “moderna” que se tornou incapaz de querer outra coisa senão seu próprio

rebaixamento. Aliás, Nietzsche conhecia a obra de Tocqueville, e o que ele diz dos Estados Unidos da América começa a ter como que um prolongamento sobre esse pequeno cabo da Ásia que é a Europa.

Há uma selvageria indígena, própria do sangue índio, no modo como os americanos são ávidos de ouro; e sua incessante pressa de trabalhar – o vício peculiar do novo mundo – já começa a tornar a velha Europa selvagem por contaminação e a espalhar uma falta de espírito absolutamente marcante. Hoje em dia as pessoas já se envergonham de descansar; falta pouco para que uma reflexão prolongada se torne remorso. Pensa-se com o relógio na mão, enquanto se almoça, com os olhos fixos no jornal da bolsa – vive-se como alguém que a cada instante poderia deixar escapar alguma coisa²⁶.

Tocqueville também previa que a velha Europa seguiria a América nesta forma de democracia:

É estranho ver com que tipo de ardor febril os americanos procuram seu bem-estar e como se mostram incessantemente atormentados com um vago temor de não terem escolhido o caminho mais curto que pode levar a ele. O habitante dos Estados Unidos agarra-se aos bens deste mundo como se ele estivesse certo de nunca morrer e é tão pressuroso em agarrar aqueles que passam ao seu alcance que se diria que ele teme a cada instante deixar de viver antes de tê-los usufruído²⁷.

A igualdade não reabilita somente a ideia de trabalho, ela realça a ideia de trabalho procurando um lucro²⁸.

Na América cada um encontra facilidades ignoradas em outra parte para fazer sua fortuna, ou para fazê-la crescer. Lá a cupidez está sempre em expectativa e o espírito humano, distraído a todo momento dos prazeres da imaginação e dos trabalhos da inteligência, só está decididamente entregue à busca incessante das riquezas²⁹.

Aliás, para Tocqueville, esta última observação não é a consequência da igualdade democrática, mas apenas de uma situação particular ao povo americano (e sem relação, é claro, com o “sangue” índio!). Ao contrário, Nietzsche faz do recuo do espírito e do gosto pela reflexão um aspecto geral do niilismo europeu, incluindo nele os Estados Unidos da América.

Constatam-se os elementos regressivos de “selvageria” introduzidos no instinto gregário pela contaminação americana.

Temos aí o exemplo da releitura genealógica de uma documentação que associa fontes diversas. Sem dúvida Tocqueville era um bom crente e atribuía a irresistível ascensão da democracia à providência divina; mas a análise de Nietzsche estaria mais fortalecida quando ela vincula a igualdade democrática ao niilismo cristão. Tal como é descrito no prólogo de *Zaratustra*, o “último homem” designa um tipo extremo ao qual se opõe não o homem superior, mas o tipo do “super-homem”. Entre os dois desenvolve-se toda a antropologia de Nietzsche.

-
1. Citamos aqui o *Vocabulaire philosophique*, de Lalande.
 2. Cf., por exemplo, Éric Blondel, nota a *Ecce homo* (p. 246 da edição Garnier-Flammarion).
 3. *Ecce homo*. “Por que sou um destino”, § 1.
 4. *Além do bem e do mal*, VIII, § 241.
 5. *Ibid.*, VIII, § 242.
 6. *Além do bem e do mal*, VIII, § 256.
 7. *Além do bem e do mal*, VIII, § 242.
 8. *Ibid.*
 9. Platão. *República*, VIII, 564a.
 10. *Humano, demasiado humano*, I, VIII, § 438.
 11. J.-J. Rousseau. Prefácio a *Narciso*.
 12. *Humano, demasiado humano*, I, cap. VIII, § 473.
 13. *O Anticristo*, § 57. Tchandalas designa a casta inferior na Índia.
 14. *Fragments posthumes*, primavera de 1888, XIV, 14, [182], p. 145.
 15. *O caso Wagner*, § 2. Senta é a heroína do *Navio fantasma*, de Wagner.
 16. *Aurora*, § 552.
 17. *Zaratustra*, I, “Das mulherzinhas velhas e jovens”.
 18. *Gaia ciência*, IV, § 339.
 19. *Zaratustra*. Prólogo, § 5.
 20. *Ibid.*
 21. *O andarilho e sua sombra*, § 280.
 22. *Ibid.*, § 278.
 23. *Humano, demasiado humano*, I, § 457.
 24. *De la démocratie en Amérique*, tomo II, IV, 10.
 25. *Ibid.*
 26. *Gaia ciência*, IV, § 329.
 27. *De la démocratie en Amérique*, tomo V, II, cap. 13.
 28. *Ibid.*, cap. 18.

29. Ibid., 1ª parte, cap. 9. 219

OS HOMENS SUPERIORES

O homem é o não animal e o super-animal; o homem superior é o não humano e o super-humano: isto se mantém. Desde que o homem cresce em grandeza e em altura, também cresce para o baixo e o horrível; não se deve querer um sem o outro – ou melhor, quanto mais se quer essencialmente um, mais se atinge o outro¹.

A palavra alemã *Untier* geralmente se traduz por “monstro”, isto é, o animal que escapa às normas de sua espécie, que é a negação do que a caracteriza como animal. Mas parece que as expressões “não animal” e “super-animal” são necessárias para manter o paralelismo com as de “não humano” e “super-humano”. É claro que com isso não se introduz nenhuma perspectiva evolucionista, nem dialética. O homem não deixa de ser “o animal-homem”, fórmula que Nietzsche usa mais de uma vez, quando mais não fosse para recusar toda finalidade particular, toda intenção divina no aparecimento do homem. Vamos encontrar também a expressão “planta humana”. Sem dúvida existe aqui algum resquício do materialismo francês do século XVIII, em particular de La Mettrie. O animal-homem não realiza nenhuma perfeição que lhe seja própria numa ordenação do conjunto do universo.

Já não fazemos descender o homem do “espírito”, da “divindade”, mas o colocamos entre os animais.

Para nós ele vale como o animal mais forte, porque é o mais astuto, uma consequência de sua espiritualidade. Por outro lado, vamos precaver-nos de uma vaidade que poderia manifestar-se de novo ruidosamente, como se o homem fosse o grande pensamento último da evolução animal. Ele não é, de modo algum, a coroa da criação: cada ser encontra-se, junto dele, num mesmo grau de perfeição... E afirmar isto é ainda ir longe demais; o homem é, relativamente, o animal mais falido, mais enfermo, o animal

que se extraviou mais perigosamente de seus instintos – apesar de tudo isto, ele é também o animal mais *interessante*! No que diz respeito ao animal, Descartes foi o primeiro que, com uma audácia admirável, ousou considerar o animal como *máquina*; toda a nossa fisiologia se esforça para provar esta proposição. De uma maneira lógica, não colocamos à parte o ser humano como se fazia; hoje o conceito geral de ser humano corresponde exatamente à sua concepção como máquina².

Há aqui, sem dúvida, uma alusão aos trabalhos contemporâneos de W. Roux sobre “a mecânica do desenvolvimento”. O cartesianismo é certamente evocado através da *História do materialismo*, de Lange. Mas é claro que domina aqui a intenção polêmica contra o espiritualismo, mas também contra todo sentido que se dá à evolução animal que encontraria sua perfeição no “espírito”: enquanto que “‘a consciência’, o ‘espírito’ são aos nossos olhos justamente o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo”³. Pode-se pensar aqui na concepção bergsoniana de uma inteligência que se desenvolve em razão das imperfeições do instinto e dos instrumentos naturais, por tateios, por ensaios e erros. Mas Bergson, quase contemporâneo de Nietzsche, não duvida jamais do sentido geral da “*Evolução criadora*” não seria ele que veria no homem um animal ‘falido’, um animal ‘doente’: jamais ele imagina caracterizar o homem por uma luta interna dos instintos”.

O homem, ao contrário do animal, desenvolveu em si consideravelmente muitos instintos e impressões contraditórios; graças a esta síntese ele é o senhor da terra. As morais são a expressão de hierarquias localmente delimitadas neste mundo diverso dos instintos, para que o homem não venha sucumbir sob suas contradições. Quando um instinto prevalece, o instinto contrário se enfraquece, se afina e se torna um impulso que serve de excitante à atividade física do instinto principal.

O homem superior no mais alto grau seria aquele que tivesse uma maior diversidade de instintos e com a maior força que ele seria capaz de suportar. De fato, onde a planta-homem mostra mais força, encontram-se instintos mais domados que *se opõem* poderosamente entre si (por exemplo em Shakespeare)⁴.

Voltemos agora ao fragmento pseudodialético que acabamos de citar. O homem é ao mesmo tempo um não animal, de animalidade

fundamentalmente imperfeita, e um super-animal (senhor da terra), sem invocar absolutamente um “espírito”. Note-se que mais uma vez o termo “síntese” em Nietzsche não introduz nenhuma conciliação dialética que estaria acima da contradição, mas pura e simplesmente a submissão do mais fraco a serviço do mais forte. Mas principalmente está claro que o homem não pode ser caracterizado senão em paralelo com a noção de homem superior. Se Nietzsche retoma a expressão “senhor da terra”, aplicada ao homem pela tradição judeu-cristã, ela só pode valer para o homem superior, e até mesmo para o tipo mais elevado do homem superior. O homem só pode definir-se num devir que o faz outro e mais do que o homem.

“Para o homem, único entre os animais, não há nenhum horizonte, nenhuma perspectiva eterna”⁵, como dirá magnificamente Zaratustra no “Prólogo”:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo.

É perigoso transpô-lo, é perigoso estar a caminho, olhar para trás, é perigoso tremer e ficar parado no lugar.

O que há de grande no homem é ele ser uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem é ser ele *transição e perdição*.

Amo aqueles que não sabem viver senão perdendo-se, pois são eles que vão para o além.

Amo aqueles que desprezam muito, porque eles veneram muito e são as flechas da nostalgia para a outra margem.

Amo aqueles que não buscam detrás das estrelas uma razão de perder-se e sacrificar-se, mas que se sacrificam à terra, para que ela seja um dia a terra do super-homem⁶.

Portanto, o que Zaratustra pode amar no homem não é mais que o homem superior. Mas “o além”, a “outra margem” da nostalgia do homem superior não implicam aqui nenhum outro mundo, “por trás das estrelas”. Aliás também não há nada a esperar de uma evolução que prosseguiria por si mesma:

Por mais alto que a humanidade possa ter-se desenvolvido, não há para ela nenhuma passagem para uma ordem superior; assim como a formiga ou a lacraína no fim de sua “estadia terrestre” não acedem à eternidade de uma filiação divina⁷.

Concluimos pelo menos isto: se o super-homem é a “outra margem”, ele não anuncia nenhuma transcendência, e devemos precaver-nos de utilizar este termo como o fizeram muitas vezes os intérpretes. Os temas da morte de Deus, do super-homem e do sentido da terra convergem e até mesmo se identificam:

O super-homem continua sendo o sentido da terra. Que vossa vontade diga: “que o super-homem *seja* o sentido da terra!”

Eu vos conjuro meus irmãos: *permaneça fiéis à terra* e não acrediteis naqueles que vos fazem discursos sobre esperanças extraterrestres! Eles são envenenadores, quer o saibam ou não.

São desprezadores da vida, agonizantes que se envenenaram a si mesmos e dos quais a terra está cansada; que desapareçam de vez!

Outrora blasfemar contra Deus era o maior crime, mas Deus está morto e com ele morreram os criminosos. Agora o crime mais terrível é blasfemar contra a terra, e atribuir mais valor às entranhas do insondável do que ao sentido da terra⁸.

Mas *quem* pode entender estas palavras quando elas recusam as esperanças extraterrestres e negam toda transcendência à humanidade, isto é, toda dignidade que lhe seria própria? Zaratustra deve renunciar imediatamente a dirigir-se ao povo reunido. Doravante ele irá à busca dos homens superiores que possam ouvi-lo. Da mesma forma, Nietzsche não escreve *O Anticristo* senão para raros “leitores predestinados”: “Que importa o resto? – O resto é simplesmente a humanidade. – É preciso ser superior à humanidade pela força, pela grandeza da alma – pelo desprezo”⁹.

Aqui o *desprezo* (*Verachtung*) é o reverso do *respeito* (*Achtung*) exigido por Kant para a humanidade em cada homem; Kant o mais que teólogo, aquele que, como já suspeitava Schopenhauer, teria hipostasiado a razão prática numa deusa razão. O respeito universal que *igualiza* deve ser substituído pelo grande desprezo que

hierarquiza. Quem não mais despreza, não sabe mais aquiescer, não sabe mais negar, nem comandar, nem destruir. O próprio Nietzsche sugere uma comparação com Kant¹⁰. Mas, nem para um, nem para o outro, poderia tratar-se de confrontar duas morais: Kant não propõe *uma* moral, mas busca formalizar o fundamento *da* moral; – Nietzsche, não esqueçamos, só coloca a questão do valor dos valores de um ponto de vista *exterior* à moral, de um ponto de vista “imoralista”. Ora, deste ponto de vista, o homem da moral rousseauista e kantiana, o homem da igualdade diante de Deus e da igualdade democrática, é um homem incompleto, partido em pedaços. Até que ponto deve-se preservar os inúmeros “falidos” da natureza e da história em detrimento dos homens superiores que sua própria superioridade os torna frágeis e expostos?

Existe entre os homens, como nas outras espécies animais, um excedente de falidos, de doentes, de degenerados e fracos, necessariamente votados ao sofrimento; os casos bem-sucedidos entre os homens também são sempre uma exceção, e até uma exceção rara, se considerarmos que o homem é um animal *ainda não determinado*. Mas, o que é mais grave ainda: quanto mais elevado o tipo representado por um homem, menor a probabilidade de ser *bem-sucedido*: o acaso, a lei absurda que rege o conjunto da economia da humanidade mostra-se mais terrível em sua ação destruidora do homem superior: pois suas condições de vida são sutis, complexas e difíceis de prever¹¹.

Mas o que significa a moral e a política da igual dignidade de todos os homens, senão a “deterioração da raça europeia”? Já não é, sob pretexto de encontrar e de fundar *a* moral, uma subversão de todos os juízos de valor que foi feita? Certamente o que se quis foi formar homens superiores, mas *moralmente* superiores, isto é, o oposto do tipo de homem mais bem-sucedido, o mais elevado:

Dobrar os fortes, enfraquecer as grandes esperanças, suspeitar da felicidade que a beleza pode trazer, perverter tudo que é domínio de si, virilidade, conquista, dominação, todos os instintos próprios do tipo de homem mais elevado e mais bem-sucedido, em precariedade, em tormento da consciência, em destruição de si mesmo, isto quer dizer reverter

inteiramente o amor das coisas terrestres e do domínio da terra contra a terra e as coisas terrestres¹².

É exatamente assim que aparecem os homens superiores encontrados por Zaratustra na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*. Esta última parte, publicada confidencialmente por Nietzsche, foi apreciada de diversas maneiras: comentaristas como E. Fink veem na terceira parte “o apogeu da obra”, e a última parte, demasiado alegórica, deixa-lhes uma “triste impressão”¹³; C.P. Janz fala de uma “sufocação de Zaratustra” e de um “relaxamento das forças criadoras”¹⁴. Todavia essa última parte corresponde exatamente ao que anunciava o Prólogo, e é sem dúvida a mais bem estruturada dramaticamente; trata inteiramente do tema do destino do homem superior e, mais precisamente, da angústia do homem na fase terminal do niilismo europeu; é preciso insistir neste último ponto. Vamos evocar brevemente o enredo: Zaratustra ouve o grito de angústia do homem superior; ele abandona sua caverna e percorre seu domínio, encontra diversos homens superiores que se dão a conhecer; ele os envia à sua caverna e lá, em sua ausência, eles se entregam a uma estranha e escandalosa cerimônia religiosa em honra do burrico que diz sempre sim (I A). Indignado, a princípio, Zaratustra vê nisso um feliz presságio: “Invenções como estas são invenções de convalescente!” Pouco depois, quando eles ainda dormiam na caverna, Zaratustra se afasta: “não são esses os companheiros próprios para mim”. O grande clamor de aflição dos homens superiores era apenas uma tentação. “Que eu sofra e que me compadeça – o que importa! Aspiro por acaso à *felicidade*? Aspiro à minha *obra*!”¹⁵

É sobre este apelo a agir (em vez de sofrer, mesmo com prazer) que termina a última parte de *Zaratustra*. Este final tem algo de goetiano, mas será que é decepcionante como já se disse? Nietzsche não

deveria concluir com a morte do profeta, uma morte empedocliana, como ele parece ter previsto?

Os homens superiores que devem justificar sua qualidade aos olhos de Zaratustra são o velho profeta da lassidão “aquele que ensinava: tudo tem o mesmo valor, nada vale, o mundo não tem sentido, o saber sufoca”¹⁶; os dois reis tomados de grande desprezo pela gentalha (“ser os primeiros entre a gentalha – sai fora!”)¹⁷; o escrupuloso de espírito, isto é, o sábio especializado que sabe tudo sobre o cérebro da sanguessuga¹⁸ ; o velho feiticeiro, artista e histrião¹⁹; o último papa²⁰; o mais feio dos homens ou o assassino de Deus²¹; o mendigo voluntário que distribuiu suas riquezas mas só encontra em toda parte população em cima, população embaixo²²; a sombra ou o andarilho que acompanha Zaratustra em toda parte²³. É claramente impossível que essas oito figuras possam representar o homem superior em sua generalidade. Em sua obra, Nietzsche cita como exemplo muitos homens superiores que, evidentemente, não correspondem àqueles que Zaratustra só admite na sua caverna depois de hesitar. Apesar do que escreveu G. Deleuze, não encontramos na quarta parte de *Assim falava Zaratustra* uma “teoria do homem superior”, mas apenas alguns exemplos do destino que o niilismo europeu reserva ao homem superior. O discurso intitulado “o homem superior” seria inaplicável a um Goethe, a um Napoleão, para citar apenas dois nomes, enquanto que Nietzsche jamais deixou de considerá-los como tais. O discurso se aplica, num tempo que é inteiramente dominado pela “gentalha”, àqueles que sentem desprezo por ela, aos desesperados que tomaram consciência da morte de Deus, o que ainda não é o caso da gentalha. Eles são marcados pelo niilismo a tal ponto que é difícil para Zaratustra convencer-se da superioridade de homens que lhe parecem todos desesperados, falidos:

Desesperastes: o que merece muito respeito. Porque não aprendestes a submeter-vos, não aprendestes as pequenas prudências.

Hoje a gentalha se tornou os senhores: eles todos pregam a submissão, a modéstia, a prudência, o zelo, a estima e o longo etcétera das pequenas virtudes.

[...] Temerosos, envergonhados, desajeitados qual um tigre cujo bote falhou: vós homens superiores, eu vos vi muitas vezes esquivar-vos furtivamente. Vosso *golpe* tinha malogrado.

[...] Quanto mais superior é uma coisa em seu gênero, tanto mais raramente ela é bem-sucedida. Vós homens superiores que estais aqui, não sois todos – uns falidos?²⁴

Neles devemos reconhecer sem dúvida “o último resto de Deus entre os homens, isto é, os homens da grande lassidão, do grande desprezo, da grande saciedade” – o que permite designá-los como homens superiores. Mas Zaratustra lhes diz “em bom alemão”: “Não é por vós que espero nas minhas montanhas”²⁵.

Não sois bastante bonitos para mim, nem bem-nascidos. Preciso de espelhos puros e polidos para refletir minha doutrina. Sobre a vossa superfície até minha própria imagem se deforma.

Sois apenas pontes: possam mais altos que vós elevar-se acima.

Vós representais degraus: não fiquéis irritados com aquele que sobe grimpendo à *sua própria* altura.

Da vossa semente talvez possa nascer um autêntico e perfeito herdeiro; mas isto está bem longe.

Vós mesmos não sois aqueles aos quais pertencem minha herança e meu nome²⁶.

Eis o que explica claramente o fim de *Assim falava Zaratustra*. O super-homem não pode ser confundido com o homem superior, nem mesmo é seu sucessor direto; entre o homem superior enviscado no pântano do niilismo e o aparecimento do super-homem, o filho esperado por Zaratustra, era preciso que se realizasse uma nova conversão de todos os valores: “Ele deixa sua caverna, ardente e vigoroso, como a aurora que surge das montanhas sombrias”.

1. *Fragments posthumes*, outono de 1887, XIII, 9 [164]. Evitamos a tradução por inumano que introduz inevitavelmente uma reprovação de ordem moral.

2. *O Anticristo*, § 14.
3. Ibid.
4. *Fragments posthumes*, verão-outono de 1884, X, 27 [59], p. 322.
5. *Gaia ciência*, III, § 143.
6. *Zaratustra*. Prólogo, § 4.
7. *Aurora*, § 49.
8. *Zaratustra*. Prólogo, § 3.
9. *O Anticristo*, fim da Introdução.
10. Olivier Reboul em *Nietzsche critique de Kant* faz uma comparação, mas não oculta seu propósito de defender “o humanismo” kantiano.
11. *Além do bem e do mal*, III, § 62.
12. Ibid.
13. E. Fink. *La Philosophie de Nietzsche*, p. 81.
14. C.P. Janz. *Nietzsche, biographie*, III, p. 131.
15. *Zaratustra*, IV, “O sinal”.
16. Ibid., “O grito de angústia”.
17. Ibid., “Diálogo com os reis”.
18. Ibid., “A sanguessuga”.
19. Ibid., “O feiticeiro”.
20. Ibid., “Sem ofício”.
21. Ibid., “O assassino de Deus”.
22. Ibid., “O mais feio dos homens”.
23. Ibid., “A Sombra” .
24. *Zaratustra*, IV, “Do homem superior”.
25. Ibid., “A saudação”.
26. Ibid.

Será que existe, propriamente falando, uma “estética” de Nietzsche? Abandonemos a noção de uma “ciência normativa” à qual ainda se atém o *Vocabulaire*, de Lalande. Tratar-se-ia então de um código do gosto, de uma teoria da arte e de suas regras, de um cânon da beleza que se aplica tanto aos seres naturais como às produções humanas? Hegel no começo de seu curso de *Estética* a apresenta como “a filosofia, a ciência do belo, mais precisamente do belo artístico, com exclusão do belo natural”. Nada de tudo isto convém às abundantes considerações de Nietzsche sobre a arte e os artistas, a beleza natural de uma paisagem ou de um ser vivo. Além disso, não devemos esquecer que ele mesmo é um artista, um grande artista, se não como músico, pelo menos como poeta. Desde sua primeira obra sobre o *Nascimento da tragédia*, na dedicatória a Richard Wagner, ele utiliza a expressão tão importante de “metafísica de artista”. No próprio livro retorna a proposição de que a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético. Duas tendências resultam daí: primeira, a de fazer começar uma estética de Nietzsche com a introdução das “categorias estéticas” simbolizadas por Apolo e Dioniso. Segunda, a de ver em todo o pensamento de Nietzsche, mesmo quando ele recusa a metafísica, uma filosofia estética (um “esteticismo”). Mas ele se defendeu delas precisamente numa passagem do prefácio de 1886, intitulado “ensaio de autocrítica”.

Efetivamente, todo o livro reconhece apenas um sentido artista e um sentido artista oculto em tudo que acontece – um “deus”, se quisermos, mas com certeza somente um deus artista inteiramente sem moral, sem

escrúpulo que, ao construir como ao destruir; no bem como na maldade, não quer conhecer indiferentemente senão seu prazer e seu domínio de si, um deus artista que ao criar mundos se livra da angústia, de sua plenitude, de sua *superabundância*, dos sofrimentos e das contradições que o oprimem. O mundo é a cada instante a libertação *bem-sucedida* do deus como a visão eternamente em mudança, eternamente nova, do ser mais sofredor e mais contraditório, do mais rico em oposições e que não sabe livrar-se senão na aparência; toda esta metafísica de artista pode ser chamada arbitrária, inútil, fantasista – o essencial é que ela já trai um espírito que tomará posição, correndo seus riscos e perigos, contra a interpretação dos significados morais do ser¹.

Assim se resolve – quer dizer, desaparece como uma nuvem – a oposição que governa toda a estética hegeliana entre o belo natural e o belo artístico. Só cabe a Nietzsche fazer uma ciência do belo sabiamente instalada no prosaetrio da religião e da filosofia. Para uma “metafísica de artista”, a principal oposição é a dos valores “estéticos” e dos valores “morais”, isto é, em última análise, cristãos, caracterizados pela hostilidade à vida e às paixões, pelo medo da beleza e da sensualidade, pela invenção de um além para caluniar melhor o mundo. “Pois toda vida supõe a aparência, a arte, a ilusão, o efeito ótico, a necessidade da perspectiva e do erro”². Ele reabilita as mais velhas imagens da natureza artista, do deus artista, da vida artista, da vontade de poder artista, produtora inesgotável de formas, de aparências. Portanto, ele precisa encontrar o sentido da vontade grega:

Eles consentiam em *viver*; para isso é necessário ter a coragem de permanecer na superfície, na dobra, na epiderme, adorar a aparência, acreditar nas formas, nos sons, nas palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!* E não é precisamente a isso que retornamos, nós, os temerários do espírito, que escalamos o pico mais alto e mais perigoso do pensamento atual, que de lá olhamos tudo ao redor e olhamos tudo lá *embaixo*? E não somos precisamente nisso gregos? Adoradores de formas, de sons, de palavras? E precisamente por isso – artistas³.

“Ó criadores, homens superiores!” É assim que Zarathustra os invocava. Não há avaliação da arte a não ser do ponto de vista do

criador. Desde seu aparecimento, em meados do século XVIII, com Baumgarten⁴, a estética sempre tomou em primeiro lugar o ponto de vista do amador, do espectador, do ouvinte, e só em segundo lugar o do artista – sem dúvida porque diante do belo natural, modelo de todo outro belo, ninguém podia tomar o lugar do Criador. Privilegiando a criação, Nietzsche recusa de fato tudo que até ele se chamou “estética”. Por isso é irrisório nos dias de hoje buscar nos escritos de Nietzsche alguma razão para acrescentar um capítulo à história da estética; alguma razão para atualizá-la, introduzindo algumas categorias novas como o dionisíaco, e poder assim explicar produções mais modernas. O especialista em estética tem agora o encargo de justificar, com muitos conceitos novos, a passagem de uma vanguarda a uma outra vanguarda, do impressionismo ao expressionismo, ao cubismo, à abstração, ao informal etc. Mas Nietzsche certamente não pretendia contribuir para uma arte do niilismo, destinado a um populacho, seja rico ou pobre, ou mesmo “culto”; ele não buscava tornar todo espectador um pretenso “criador”, fazendo-o “reativo” (não saberíamos expressar-nos melhor!) como se pretende em nossos dias.

Com que malevolência ouvimos agora o grande tumulto da feira durante o qual “o homem culto”, habitante das grandes cidades, se faz violar hoje pela arte, pela literatura e pela música, e acede aos “prazeres espirituais” não sem a ajuda de bebidas espirituosas⁵. Como o grito teatral da paixão nos fere agora os ouvidos, como se tornaram estranhos ao nosso gosto todo esse tumulto romântico, essa confusão de sensações que o populacho culto adora, com aspirações ao sublime, ao elevado, ao rebuscado. Nós, quando ainda sentimos necessidade da arte, é de uma outra arte – uma arte irônica, ligeira, fugaz, divinamente serena, divinamente artista que se eleva num céu sem nuvens como uma clara chama! Antes de tudo, uma arte para artistas, somente para artistas!⁶

Sobre este ponto Nietzsche está consciente de sua originalidade: “Sublinharei sobretudo que Kant, *como todos os filósofos*, em vez de abordar o problema estético a partir da experiência do artista,

refletiu sobre a arte e o belo somente a partir do ‘espectador’ e, fazendo isto, introduziu implicitamente o próprio ‘espectador’ sob o conceito de ‘belo’”⁷. E Nietzsche não deixa de ironizar a pobreza da cultura artística de muitos filósofos e em particular de Kant. Se não é o caso de Schopenhauer, este entretanto acentuou mais ainda que Kant o tema do *desinteresse*. A falta de experiência de Kant satisfaz-se com as mesmas fórmulas que exprimem em Schopenhauer o alívio encontrado na contemplação pela suspensão da vontade, e em particular da sexualidade, que o autor do *Mundo como vontade e como representação* considerava como o núcleo da vontade de viver. Certamente não é esta a experiência do artista! Definitivamente, a pureza do prazer estético no desinteresse não passa de uma aproximação ao ideal ascético.

Estamos, pois, em oposição aos estéticos de tradição platônica, kantiana, hegeliana, todas elas “idealistas”, todas em busca da encarnação da ideia na obra de arte, todas visando à elevação da alma, até nas mais vulgares recaídas no romantismo. Com Nietzsche é do corpo que se trata, daquilo que o corpo necessita. A estética dá lugar à fisiologia.

Então me pergunto: o que *quer* realmente obter da música todo o meu corpo? Seu *alívio*, parece-me, como se todas as funções animais devessem ser arrastadas por ritmos leves, ousados, exuberantes, seguros de si mesmos; como se a vida de bronze, de chumbo devesse tornar-se de ouro por harmonias áureas, agradáveis e delicadas. Minha melancolia quer encontrar o repouso nos recônditos e nos abismos da *perfeição*⁸.

Em quatro parágrafos do *Crepúsculo dos ídolos* encontramos um comentário parcial dessas linhas difíceis: eles constituíam o esboço de uma “fisiologia da arte” que devia tornar-se um capítulo previsto no plano da *Vontade de poder* abandonada. É lá que Nietzsche retoma a oposição entre o dionisismo e o apolinismo, interpretando ambos como um modo de embriaguez, dando-lhes, porém, um sentido fisiológico. Desta forma a música, tal como a escutamos hoje, não é

mais do que a redução de uma descarga emotiva dionisiaca que atinge o corpo inteiro e todos os sentidos.

O ator, o mímico, o dançarino, o músico e o poeta lírico são aparentados em seus instintos e não constituem mais do que um, mas pouco a pouco se especializaram e se separaram – e mesmo até à oposição⁹.

O ritmo toma uma importância particular no conjunto das artes porque ele “fala aos músculos”. É o agenciamento ritmado da frase que está na origem da poesia e favorece a memorização. “A oração ritmada parecia chegar mais perto do ouvido dos deuses”. É o ritmo que dá à frase seu poder de descarregar os afetos, de purificar a alma: “Quando se perdia a tensão e a harmonia normais da alma, era preciso *dançar* seguindo a cadência do cantor – era esta a receita dessa arte de curar”¹⁰.

Já conhecemos a imagem da *dança*, a elevação e alívio que ela pode proporcionar; sabemos que Dioniso é o deus de pés ligeiros, que Zaratustra prescreve a dança aos homens superiores que não sabem mais viver. A dança é o perfeito domínio do corpo e da alma. A tarefa do artista, de todo artista, é glorificar¹¹, o que permite ao homem sentir-se num estado de plenitude que Nietzsche chama *embriaguez*.

Neste estado, o homem transforma as coisas até que elas lhe devolvam a imagem de seu poder – até que elas sejam o reflexo de sua perfeição. Esta *necessidade* de transformar em perfeição é a arte. Mesmo tudo que ele não é, torna-se para o homem prazer tomado em si mesmo; na arte, o homem desfruta de si mesmo como perfeição¹².

É curioso constatar que Nietzsche encontra aqui a exigência de *idealização* do classicismo e do neoclassicismo, mas sem dúvida fora de qualquer receita acadêmica. O tipo do *belo ideal* não se obtém por abstração, por eliminação das particularidades, pela generalização, mas por acentuação dos traços que exprimem a intensificação da vida.

Nos dias de hoje reina uma crescente confusão sobre as noções de clássico e de romântico. Além disso, uma historiografia de origem

germânica e anglo-saxã acabou impondo a etiqueta de “barroco” a todas as produções artísticas ou literárias do século XVII, quer se trate das tragédias de Corneille, das *Máximas* de La Rochefoucauld ou da grande arquitetura versalhesa de Hardouin-Mansard. Mas Nietzsche não cai neste abuso absurdo, que consiste em submeter o significado de um estilo à fatalidade de uma cronologia. Inversamente, o leitor francês pode surpreender-se vendo Nietzsche valer-se de um classicismo antigo ou francês, enquanto que os escritos e o pensamento de Nietzsche lhe parecem tão “românticos” quanto possível no sentido habitual deste termo, pelo tom muitas vezes exaltado ou imprecatório, pelo uso superabundante das imagens, pelo próprio tema do homem de exceção, desconhecido da multidão, com o qual o autor acaba por identificar-se. Como o leitor francês de certa cultura podia não pensar, ao abordar *Assim falava Zaratustra*, no *Moisés* “poderoso e solitário” de Alfred de Vigny?

De fato, as categorias de romantismo e de classicismo são as mais incertas e mais perigosas de toda teoria da arte. A tradição francesa da história da literatura opõe uma à outra, caracterizando-as por esta oposição; além disso ela lhes dá um significado grosseiramente cronológico, sucedendo o romantismo ao classicismo no começo do século XIX, com exceção de um *pré-romantismo* que começa na primeira metade do século XVIII com J.-J. Rousseau, até Chateaubriand, e um classicismo tardio (ou um *neoclassicismo* nas artes plásticas e na arquitetura), que sobrevive até o primeiro terço do século XIX. Também esta decupagem é muito contestável: e mais de uma obra-prima do romantismo pertence ao fim do século XIX até o século XX: do surrealismo pôde-se escrever, não sem razão, que ele era uma forma última do romantismo. Mas principalmente esta cronologia francesa não corresponde de todo à alemã: de um lado, o classicismo alemão aparece como uma conquista sobre o romantismo

já estabelecido, ao inverso do que acontece na França; de outro lado, os “grandes românticos” franceses do começo do século quase não vão além da reivindicação de um livre lirismo pessoal. Como observou Albert Béguin, é na França, na segunda metade do século, num período chamado “realista”, que as obras de Baudelaire ou do último Hugo (aquele do *Fim de Satã*, sem falar de Rimbaud, de Mallarmé ou de Lautréamont, os quais Nietzsche nem conheceu) melhor correspondem ao romantismo poético e filosófico alemão, por exemplo o de um Novalis (falecido em 1801)¹³. Acrescentamos ainda que Nietzsche retoma por sua conta a distinção introduzida no começo do século por Charles de Vilares e Madame de Staël entre os países do norte da Europa, condenados às brumas do romantismo, e os países do sul, esclarecidos pela nitidez clássica da luz mediterrânea.

Outra conotação com uma certa ambivalência é a que liga o romantismo às “ideias modernas”, isto é, ao niilismo europeu. Ora, o romantismo não é *toda* a modernidade, se levarmos em conta o positivismo e o realismo. Da mesma forma, o romantismo tornou doravante nossa cultura “histórica”, irremediavelmente histórica, mas também apta à mudança, ávida de mudança. Assim, ele exprime aquela insatisfação perpetuamente renascente que faz com que a Europa jamais se tenha imobilizado como o Império chinês, que ficou paralisado na satisfação medíocre de seu minguado bem-estar. Insistimos, enfim, na equivalência que Nietzsche estabelece entre o “romântico” e o “cristão”. Podemos certamente datar o começo do romantismo na França em 1802, ano da publicação do *Gênio do cristianismo* (e também da Concordata entre Bonaparte e o Pontífice romano!), mas o romantismo francês se caracteriza por uma inquietação religiosa muitas vezes distante da Igreja; Lamartine, por exemplo, disse exatamente antes de Nietzsche que o cristianismo era

“uma moral de escravos”. O romantismo alemão conheceu conversões ao catolicismo de grande repercussão (Friedrich von Schlegel), e sabe-se com que sarcasmo Nietzsche acusou Richard Wagner de tomar o caminho de Roma¹⁴.

O que é o romantismo? Cada arte e cada filosofia podem ser consideradas como remédio, como socorro a serviço da vida em sua luta e seu crescimento, o que pressupõe sempre sofrimentos e seres sofredores. Mas existem seres sofredores de dois tipos: de um lado, aqueles que sofrem de *superabundância* da vida, isto é, aqueles que querem uma arte dionisíaca e por conseguinte uma visão e uma concepção trágica da vida; de outro lado, aqueles que sofrem do *empobrecimento* da vida, isto é, que buscam na arte e no conhecimento o repouso, a tranquilidade, o mar calmo sem ondas, a libertação de si mesmo, ou então a embriaguez, a convulsão, o torpor, a loucura. É à dupla necessidade *desses últimos* que responde o romantismo nas artes e nos conhecimentos, tanto o de Schopenhauer como o de Richard Wagner, para citar os românticos mais conhecidos e mais expressivos sobre os quais até já houve um *mal-entendido* de minha parte – aliás, não em prejuízo deles, como se pode convir com toda equidade [...]. A aspiração à *destruição*, à mudança, ao devir pode ser a expressão de uma força superabundante (o *termo* que uso para este caso é, como se sabe, “dionisíaco”); mas a mesma aspiração também pode ser o ódio do malogrado, do indigente, do malvindo que destrói, que *não pode agir* de outro modo senão destruir; porque tudo que subsiste, o próprio fato de subsistir, talvez o irrite e o revolte – basta examinar de perto nossos anarquistas para compreender este afeto. A vontade de *eternizar* também exige uma dupla interpretação. De um lado, ela pode vir do reconhecimento e do amor: uma arte que tem essa origem será sempre uma arte de apoteose, ditirâmbica talvez com Rubens, sutilmente irônica com Hafiz, clara e benevolente em Goethe, estendendo sobre toda coisa uma luz e um clarão de glória homéricos. Mas ela também pode ser aquela vontade tirânica de um ser que sofre gravemente, que luta, que é torturado e que gostaria de impor a sua marca pessoal, singular e mais precisa, a autêntica idiossincrasia de seu sofrimento, para fazer dele uma regra obrigatória, para vingar-se de alguma maneira de todas as coisas, a fim de que *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura seja gravada e impressa nelas, marcada com ferro em brasa. Esta última vontade é a do *pessimismo romântico* em sua forma mais expressiva, quer se trate da filosofia da vontade schopenhaueriana ou de música wagneriana – o pessimismo romântico, o último grande acontecimento no destino de nossa cultura¹⁵.

Convém notar que o romantismo alemão é ao mesmo tempo artístico e filosófico (enquanto que na França ele é essencialmente

literário): é representado por Schopenhauer cuja obra capital foi publicada em 1818, e por Richard Wagner cuja última grande obra, *Parsifal*, foi representada em 1882. Mas todo este período é exatamente o período do niilismo europeu. Quanto ao “mal-entendido”, ele remonta à publicação do *Nascimento da tragédia*. O jovem helenista, já mais filósofo que filólogo, fazia-se então o incensador do pensamento de Schopenhauer e ao mesmo tempo da música de Wagner. Ele desejava e anunciava um renascimento da tragédia, da autêntica sabedoria dionisiaca na e pela música alemã: em suma, ele identificava a tragédia grega de Ésquilo ou de Sófocles com o drama lírico wagneriano. “Vê-se que então compreendi mal, tanto no pessimismo filosófico como na música alemã, sua verdadeira característica – o *romantismo*”¹⁶.

Nietzsche vai proceder agora segundo sua própria tendência genealógica, da obra ao artista e ao tipo de vontade que nela se exprime. Observemos de passagem que esta crítica psicológica (no sentido em que a psicologia é história e tipologia da vontade de poder) também está tão distante quanto possível da análise “temática” praticada em nossos dias: “Pergunto, em cada caso particular: será que é a falta ou a superabundância que se tornou criadora?”¹⁷ A questão do romantismo levanta então uma nova questão, a questão do dionisiaco tal como foi descoberto no helenismo.

Mas se o dionisiaco não pode mais reconhecer-se no romantismo, tal como é representado por Schopenhauer e Wagner, o que dizer do classicismo, seu oposto tradicional? Um ponto pelo menos é pacífico: não podemos mais fazer de Apolo o símbolo do classicismo, como podia parecer no *Nascimento da tragédia*. Nietzsche dificilmente se afastou de Winckelmann e de sua interpretação da arte antiga que se impunha ainda em larga escala a Goethe e a Schiller. Provém de

Winckelmann o que o neoclassicismo tem de cristalizado e até de morto num artista tão grande como Canova. Seria necessário descobrir que o apolinismo *também* é uma embriaguez, uma superabundância de vida, porém fisiologicamente distinta do dionisismo no sentido restrito. O parágrafo que acabamos de citar e de comentar termina assim:

Que ainda *possa* haver um pessimismo totalmente diferente, um pessimismo clássico, esse pressentimento, essa visão pertence a mim, como algo que é inseparável de mim, que me é próprio, que é essencialmente eu-mesmo; só de ouvir a palavra “clássico” sinto repugnância; de tanto ouvi-la, tornou-se gasta e irreconhecível. Chamo este pessimismo de pessimismo do futuro – pois ele virá! Sinto-o vir! – o pessimismo dionísíaco¹⁸.

Trata-se aqui de reconhecer e de afirmar a compatibilidade do classicismo com o dionísíaco; as reservas de Nietzsche sobre a palavra “clássico” na verdade se referem aos estudos clássicos tais como ele pôde conhecê-los, aliás num alto nível, na escola de Pforta. Mas uma nota do outono de 1887 se pergunta: “Será que a oposição entre o ativo e o reativo não se dissimulariam sob a oposição entre clássico e romântico?”¹⁹ O romantismo é um sintoma da anarquia dos instintos; o classicismo implica uma organização dos instintos sob uma vontade forte que impõe sua regra: é nele que devemos reconhecer o “grande estilo” com o significado específico que Nietzsche dá ao adjetivo.

O que deve ser compreendido: todo gosto “clássico” comporta uma certa quantidade de frieza, de lucidez, de dureza: da lógica antes de tudo, do prazer na espiritualidade, “as três unidades” da concentração, do ódio contra o sentimento, a sensibilidade, o *espírito*; do ódio contra o múltiplo, o incerto, o vago, o pressentimento, mas também contra a brevidade, a agudeza, o belo, o agradável²⁰.

A alusão ao classicismo francês é clara. Quando Nietzsche cita Corneille, não é apenas para a disciplina das regras (“as três unidades”) mas também, através dessas regras, para a expressão da grandeza de alma de seus heróis. Ainda que muitas vezes pareça não

fazer mais do que comentar o célebre juízo de Goethe, chamando de doente o que é romântico, e de sadio o que é clássico, Nietzsche continua reservado diante de uma pretensa redescoberta, em Weimer, de um ideal clássico que poderia e até mesmo deveria valer-se da tragédia clássica francesa, assim como de Shakespeare.

Não deve surpreender-nos o fato de ele ter dado tanta importância nos últimos anos de sua vida a um romântico francês, Henri Beyle, cognominado Stendhal, que se fez conhecer por um panfleto intitulado *Racine e Shakespeare*. É verdade que Stendhal tinha sido um romântico um tanto “marginal”, cujo gênio só foi primeiramente reconhecido por Balzac e Merimée (dois autores admirados por Nietzsche) antes de ser colocado entre os autores de primeira classe no fim do século XIX por Paul Bourget. Nietzsche podia ver em Stendhal um “destino” comparável ao seu: não havia ele próprio anunciado que só seria realmente lido em 1880? Não havia ele escrito na última página da *Chartreuse de Parme*: *To the happy few?* Nietzsche registra esta frase atribuída a Stendhal: “Escrevo para uma dezena de almas que talvez jamais verei, mas que adoro sem tê-las visto”²¹.

Quando ele começa a fazer uma “fisiologia da arte”, é a Stendhal que Nietzsche se refere muito mais do que a qualquer outro biólogo competente – o Stendhal “sensualista”, ideólogo, discípulo de Destutt de Tracy, o Stendhal que Nietzsche opõe a Kant.

É belo, disse Kant, o que agrada *sem interesse*. Sem interesse! Que se compare esta definição a uma outra, de um verdadeiro “espectador” e artista, Stendhal, que chama o belo de uma *promessa* de felicidade²².

Aliás, o *artista* Stendhal (Kant jamais foi além de espectador) utilizou diversas vezes esta fórmula, em particular em sua obra de análise ideológica *De l'amour* (I, 7) na qual, na esteira de Destutt de Tracy, ele multiplica as referências às causas fisiológicas e ao estado cerebral. Não é esta a ideologia que, depois de Cabanis, recusava a

dualidade metafísica da alma e do corpo e aspirava a uma ciência unitária do homem? É a esta filiação, tão sumariamente designada como materialista, que está ligado, no fim do século XIX, Hippolyte Taine, atentamente lido por Nietzsche. A semelhança das noções stendhalianas e das noções nietzschianas é flagrante. O que Stendhal chama “felicidade” está bem próximo da “gaia ciência”, da alegria (*Heiterkeit*) de Nietzsche, o “egotismo” do imoralismo. O que Nietzsche diz de Napoleão ele o toma em grande parte do que escreveu Stendhal sobre o “grande homem”. Mas será preciso chegar ao ponto de dizer que a obra de Stendhal é a “verdadeira fonte”²³ de Nietzsche? Sem dúvida a energia de Julien Sorel, a *virtu* das *Chroniques italiennes* podem fazer pensar na vontade de poder, mas será que esta tem todavia uma outra amplitude e não pode reduzir-se a uma virtude sem moralismo? Nietzsche pretende ser e é filósofo, o que Stendhal jamais pretendeu. Já advertimos que a ideologia francesa está ligada à gênese das faculdades e das ideias, que ela é “genealógica” e que utiliza o termo, mas nada indica que haja por isso uma fonte precisa. O que se conclui é que Nietzsche reconheceu Stendhal como um de seus pares. “Com seu olhos de psicólogo precursor [...]. Ele me tirou a melhor piada de ateu que precisamente eu poderia ter feito: ‘A única escusa de Deus é que ele não existe’. Quanto a mim, eu disse em algum lugar: qual tem sido até agora a maior objeção contra a existência? *Deus*”²⁴.

Muito menos devemos esquecer que Stendhal, grande amador da arte e da música, “o homem que dentre todos os franceses *deste* século talvez tenha tido os olhos e os ouvidos mais ricos de pensamentos”²⁵, é também o autor de uma *Vida de Mozart* e de uma *Vida de Rossini*, os compositores preferidos de Schopenhauer. De uma certa maneira, já não é Stendhal contra Wagner? Quando Nietzsche concede ao “ser francês” a relativa superioridade sobre os ingleses e

os alemães de uma síntese entre o norte e o sul, ele cita dois nomes: o de Stendhal, que percorre *sua* Europa “num tempo napoleônico”²⁶, e o de Georges Bizet, “o último gênio a ter visto uma nova beleza e sedução – a descobrir um pedaço do *Sul* na *música*”²⁷.

Esta música me parece perfeita. Ela avança com leveza, desembaraço, com cortesia, é amável e não *transpira*. O que é bom é leve, tudo que é divino corre sobre pés delicados: primeiro princípio de minha estética, esta música é mordaz, refinada, fatalista, mas ela continua popular – ela tem o requinte de uma raça, não de um indivíduo. Ela é rica, é precisa. Ela constrói, ela se aperfeiçoa: ela também faz o contrário do pólipio musical da “melodia contínua”. Foram ouvidos acentos trágicos mais dolorosos na cena? E como foram atingidos? Sem dissimulações! Sem falsas moedas! Sem a fraude do grande estilo! – Concluimos: Esta música considera o ouvinte inteligente ou até músico – e *assim* ela está em oposição a Wagner [...]”²⁸.

Este juízo estético surpreendeu e até chocou os admiradores de Bizet: como pode Nietzsche comparar e opor a ópera cômica de *Carmen* a *Parsifal* e aos dramas líricos da *Tetralogia*? Será que Bizet é para o historiador da música um compositor da mesma grandeza que Wagner? Aqui se observará o emprego, desta vez pejorativo, da expressão “grande estilo”. Pode-se recusar tão rapidamente uma novidade musical tão importante como a da melodia contínua (o alemão diz “infinita”)? Como admitir em “estética” um princípio tão estranho como o que se propõe aqui? É preciso encontrar uma explicação: se não a encontramos tão facilmente na deterioração do estado mental do autor, ela será reclamada à biografia de Nietzsche, à história de suas relações com Richard Wagner – e com Cosima Wagner, filha de Liszt. Esta não seria Ariadne, a amante de Dioniso, à qual é endereçado um bilhete à época da loucura? As obras de Nietzsche, sua correspondência, seus escritos póstumos oferecem uma documentação abundante para muitas análises médicas, psiquiátricas, psicanalíticas, para todos os tipos de hipóteses psicológicas que nada têm a ver com o que o próprio Nietzsche

chamava “psicologia”. De fato, ele nunca negou o fascínio que Wagner exerceu sobre ele, nem tudo o que ele devia ao músico e ao homem; ele jamais recusou o gênio ao “velho feiticeiro”, o homem superior que Zaratustra acolhe em sua caverna. Por que não contentar-se com o que Nietzsche diz com tanta lucidez na introdução do *Caso Wagner*, o que ele diz explicitamente como filósofo?

Ninguém foi mais perigosamente absorvido no wagnerismo, ninguém defendeu-se mais duramente contra ele, ninguém alegrou-se mais de ter-se afastado dele. Uma longa história! – Pretende-se dizê-lo numa palavra? Se eu fosse um pouco moralista, quem sabe que palavra escolheria! Talvez um triunfo sobre si mesmo! – Mas o filósofo não gosta dos moralistas... e muito menos de palavras muito bonitas... O que exige de si mesmo em primeiro e último lugar um filósofo? Triunfar de seu tempo em si mesmo, tornar-se “intempestivo”. Contra o que ele sustentou o mais duro dos combates? Contra o que faz dele justamente um filho de seu tempo. Com certeza! Eu sou, assim como Wagner, um filho desse tempo, isto é, um *decadente*; só eu o compreendi e me defendi contra a decadência. O filósofo em mim defendeu-se contra ela [...]. Numa empresa como esta, uma disciplina de si mesmo me era indispensável – tomar partido *contra* tudo que é doente em mim, inclusive Wagner; inclusive Schopenhauer; inclusive toda “a humanidade” moderna [...]. É por intermédio de Wagner que a modernidade fala sua língua *mais íntima*; ela não oculta nem seu bem, nem seu mal, ela desaprendeu todo pudor diante dela. E inversamente: fizemos quase a conta do valor de tudo que é moderno quando se está esclarecido sobre o bem e o mal em Wagner. – Compreendo perfeitamente que um músico diga hoje: “Odeio Wagner, mas não suporto mais nenhuma outra música”. Mas também compreendo um filósofo que declarasse: “Wagner resume a modernidade”. Não importa o que se faça, primeiro é preciso ser wagneriano²⁹.

Percebe-se em que sentido continua possível falar de *estética*, de juízos estéticos em Nietzsche:

Minhas objeções à música de Wagner são objeções fisiológicas: por que então disfarçá-las ainda com fórmulas estéticas? O “fato” para mim é que já tenho dificuldade de respirar quando esta música começa a agir sobre mim, que meu pé se irrita e se revolta – ele sente necessidade de cadência, de dança e de marcha, ele exige da música antes de tudo os prazeres que se encontram no bom andar, marchar, saltar e dançar. Meu estômago também não protesta? meu coração? meu sangue? meu ventre?³⁰

É isto que os discursos idealistas da estética moderna tentam ocultar sob véus hegelianos ou schopenhauerianos. Pouco importam, aliás, as doutrinas professadas pelo artista; é sua obra, sua contribuição ao romantismo europeu que se trata de interpretar, seja qual for a novidade dos meios, a impetuosidade das pesquisas inacabadas. Se alguém achar os juízos “fisiológicos” de Nietzsche um pouco curtos, podemos citar uma passagem em que ele celebra com magnificência os aventureiros do romantismo, grandes descobridores, mesmo quando fracassam no niilismo.

Eles mesmos, na maioria escritores, poetas, entremeando e associando as artes e as sensações (Wagner está entre os pintores como músico, entre os músicos como poeta, entre os atores como artista em geral); todos eles fanáticos da expressão “a qualquer preço” – insisto em Delacroix o mais semelhante a Wagner – todos eles grandes descobridores no império do sublime, e também do feio, do horrível, maiores descobridores ainda nos efeitos, nos espetáculos de palco, a arte das fachadas, todos com um talento maior que seu gênio, virtuosos de cima a baixo, conhecendo as passagens secretas para tudo que seduz, atrai, constringe, desvia, inimigos natos da lógica e da linha reta, ávidos do que é estranho, exótico, monstruoso, sinuoso, contraditório; todos, enquanto homens, “tântalos” da vontade, plebeus novos-ricos que sabiam muito bem que eram incapazes de viver e de criar num *tempo* aristocrático, num *lento* – basta pensar, por exemplo, em Balzac; trabalhadores obstinados, a ponto de destruir-se a si mesmos pelo trabalho, antinomistas e rebeldes nos costumes, ambiciosos insaciáveis que ignoram o equilíbrio no prazer; todos acabando por destruir-se e arruinar-se na cruz cristã (com toda razão, pois quem dentre eles teria cavado tão profundamente até chegar às origens para atribuir-se uma filosofia do Anticristo) – em suma, uma espécie de homens superiores aventureiros, audaciosos, extremamente violentos, capazes de decolagens superiores, de arrebatamentos superiores e que primeiro tiveram que ensinar o conceito de “homem superior” a seu século – e este século é a *multidão*³¹.

Gênios, mas sempre submissos aos valores cristãos, seja qual for a violência de sua revolta byroniana, muitas vezes em nome desses mesmos valores, seja qual for sua dissimulação em tomar a direção oposta dos costumes “burgueses” em curso (de ser “antinomistas” em moral por alusão à dialética kantiana!). Mas eles jamais acederam à

antinomia mais originária: Dioniso contra o Crucificado. Note-se a força da imagem: o navio dos mais arrojados exploradores do pensamento (comparação frequente) quebrou-se na Cruz e afundou nas águas do niilismo. Sem dúvida alguma Nietzsche pensa no último drama lírico de Richard Wagner, *Parsifal*, em seu misticismo confuso sob a influência, como ele acha, de Cosima, muito católica. Este declínio era inevitável? Nietzsche, como para escusar-se de sua adesão a um primeiro wagnerismo, evoca “a figura de Siegfried, aquele homem *muito livre*, que no caso era de longe demasiado livre, duro, generoso, sadio e *anticatólico* para o gosto dos velhos povos cultos, em sua maturidade”³². A oposição do Norte e do Sul, dos germanos e dos latinos, vem complicar a explicação estética.

Os românticos são gênios, por certo, mas vulgares, e que no século do niilismo europeu não souberam, não puderam evitar serem palhaços, apresentadores de feira que reuniam um grande público numa sociedade que se tornou *sociedade do espetáculo*. Tal é exatamente o velho feiticeiro na caverna de Zaratustra. Será preciso tomar cuidado para que ele não represente só Richard Wagner, ou o artista em geral, mas o artista *moderno*.

Proferindo discursos variados/Urrando gritos confusos através das máscaras de palhaço/Escalando pontes de palavras mentirosas/Arco-íris multicores/Entre falsos céus/ e falsas terras/Vagando, pairando aqui e acolá/Apenas palhaço/Apenas poeta³³.

O tema mais constante do *Caso Wagner* é a denúncia de seu histrionismo:

Victor Hugo e Richard Wagner significam uma só e mesma coisa: que nas culturas em declínio em que, por toda parte onde as massas têm em mãos o poder de decidir, a autenticidade se torna supérflua, nociva, prejudicial. Só o comediante ainda consegue levantar o *grande* entusiasmo – é assim que chega a *idade de ouro* para o comediante e tudo que é de sua espécie. Wagner desfila à frente com tambores e pífaros. Para os artistas da declamação, da representação e da virtuosidade; são os chefes da orquestra, os maquinistas, os cantores que ele persuadiu primeiro. Será que

ele pertence mesmo à história da música? Para comprazer-se, ele se fez o herdeiro de Hegel: “A Ideia fez-se música”³⁴.

Wagner, que não era músico por instinto, segundo Nietzsche, soube multiplicar os processos da retórica teatral. Mas, em seguida, pelo fato de que toda arte da modernidade, a exemplo de Wagner, não pode ser senão uma arte do espetáculo para a multidão, uma arte da teatralidade, da pose, será que resulta daí que ela tem sido e será sempre assim? Assistir à tragédia grega ática, à tragédia corneliana, não era comprimir-se na multidão para assistir às cerimônias ridículas de Bayreuth das quais ele fugia desde 1876? Nietzsche não tem sarcasmos suficientes para este público de wagnerianos e sobretudo de wagnerianas histéricas:

Eles ouvem tremendo os *grandes símbolos* que de um longínquo nevoeiro se tornam sonoros numa ligeira tempestade. Eles não se exasperam quando o tempo, por um momento, é cinzento, horrível e frio [...]. Como poderiam eles lastimar aquilo cuja ausência nós, alciônicos, lastimamos em Wagner – a *gaia ciência*; os pés ligeiros; o espírito, o fogo, a graça; a grande lógica; a dança das estrelas; a intelectualidade insolente; o tremor de luz do sul; o mar *calmo* – a perfeição...³⁵

A alusão a *Cármem* é evidente. Mas não concluamos que Nietzsche dá tanta importância, *segundo os critérios estéticos tradicionais*, a Bizet e a sua ópera cômica como a Wagner e à *Tetralogia*. De fato, a importância de Bizet deve-se ao fato de ele testemunhar a possibilidade de uma outra arte que é a arte do romantismo. *É preciso mediterraneizar a música*³⁶, escreve Nietzsche em francês. Quando ele afirma que Rafael não é cristão, não pretende avançar uma tese absurda sobre a biografia do pintor das Madonas, mas diz simplesmente que sua arte não é uma arte de decadência, não depende de uma estética romântica como a de Schelling. Existiu e pode existir uma arte que se diria “clássica”, se a palavra não tivesse sido deturpada pelo ensino acadêmico. Deveríamos talvez dizer “alciônico”? Num aforismo intitulado *Et in Arcadia ego* do *Andarilho e sua sombra*, Nietzsche evoca “o idílio heroico” dos quadros de Poussin

e de Claude Lorrain, cuja arte lhe revela a beleza antiga de uma paisagem italiana, porque a natureza é artista, a natureza imita a arte; um fragmento póstumo diz muito bem: “Anteontem ao anoitecer eu estava inteiramente submerso no êxtase e acabei por explodir em soluços veementes por muito tempo. Oh! ainda me será dado conhecer isto!”³⁷ Extraordinária sensibilidade pictórica de Nietzsche (e não apenas musical, como se disse), alimentada de sua cultura de filólogo e de filósofo! Não nos surpreende a expressão *idílio heroico* que sugere serenidade e força sem nada de adocicado, muito menos nos surpreende que a mesma expressão se refira ao Jardim de Epicuro, um certo epicurismo anti-idealista, anticristão. Mas o mais surpreendente talvez é que esta Arcádia na realidade se situava em Saint Moritz!

Toda esta beleza provocava um estremecimento, uma adoração muda no instante de sua revelação; involuntariamente, como se não houvesse nada mais natural, a gente se representava heróis gregos neste mundo de uma pureza e de uma nitidez luminosa (sem nostalgia, sem expectativa, sem olhar para frente ou para trás); era preciso ressuscitá-lo como Poussin e seus alunos: heroico como também idílico –. Assim viveram individualidades, assim se sentiram duravelmente no mundo e eles *sentiram* o mundo neles, e entre eles um dos homens mais importantes, o descobridor de uma maneira heroicamente idílica de filosofar: Epicuro³⁸.

Nada é mais característico da poesia de Nietzsche do que o modo como ele retoma os temas do outono, do anoitecer, invertendo o sentido das imagens que lhe são associadas na tradição romântica: não mais aquela do definhar, da perda, do amor que acabou, mas a da superabundância, da fecundidade, do dom e da paixão:

Ainda vou dizer uma palavra para os ouvidos mais refinados: o que eu quero realmente da música: que ela seja alegre e profunda como uma tarde de outubro. Que ela seja singular, extravagante, terna, uma pequena e doce mulher com vulgaridade e encanto³⁹.

Na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, o noturno romântico, lunar e fúnebre, torna-se um ditirambo dionisíaco, admirável poema no qual a solidão do poeta se associa à profusão da criação cósmica

dos sóis. Nietzsche comenta: “Nada igual jamais foi composto, nem sentido, nem sofrido; assim sofre um deus, um Dioniso. A resposta a este ditirambo da solidão dos sóis é Ariadne”⁴⁰.

[...] Muitos sóis gravitam no espaço vazio; a tudo que é escuro eles falam por sua luz – a mim eles não falam.

Oh! tal é a hostilidade da luz por tudo que brilha, que ela percorre inexorável sua órbita.

Como uma tempestade desvanecem-se os sóis em sua órbita; é esse o seu curso. Eles obedecem a uma vontade implacável, é essa a sua frieza.

Oh! vós únicos seres escuros, seres noturnos, sois vós que criais o calor a partir da luz! Oh! sois vós que bebeis o leite e o reconforto nas tetas da luz.

Ah! o gelo me cerca, minha mão se queima ao tocá-lo. Ah! há uma sede em mim, uma sede diferente de vossa sede!

É noite; ah! que tenho de ser luz! E sede de trevas! E solidão!

É noite; como de uma fonte rompe agora meu desejo – e aspiro a falar.

É noite; falam mais alto, agora, todas as fontes borbulhantes. E também minha alma é uma fonte borbulhante.

É noite; agora despertam todos os cantos dos amantes. E também minha alma é o canto de um amante⁴¹.

1. Prefácio ao *Nascimento da tragédia*.

2. Ibid.

3. *Gaia ciência*. Fim do prefácio de 1886.

4. A. Baumgarten, discípulo de Leibniz e de Wolff. *Esthetica*, 1750-1758

5. *Geistig* significa ao mesmo tempo moral (em oposição a físico), espiritual, intelectual e espirituoso.

6. *Gaia ciência*. Prefácio de 1886, § 4.

7. *Genealogia da moral*, III, 6. Os itálicos são nossos.

8. *Gaia ciência*, V, § 368. Alusão à lenda da idade de ouro da humanidade primitiva. A palavra alemã para melancolia (*Schwermut*) sugere o peso.

9. *Crepúsculo dos ídolos*. “Divagações de um inatual”, § 11.

10. *Gaia ciência*, II, § 84.

11. *Verherrlicher*. Ver *Gaia ciência*, § 85.

12. *Crepúsculo dos ídolos*. “Divagações de um inatual”, § 9.

13. Cf. Albert Béguin. *L'Âme romantique et le rêve*, 1939.

14. Cf. *Além do bem e do mal*, VIII, § 256.

15. *Gaia ciência*, V, § 370.

16. Ibid.

17. Ibid.

18. Ibid.
19. *Fragments posthumes*, outono de 1887, XIII, 9 [112].
20. *Fragments posthumes*, novembro de 1887 a março de 1888, XIII, 11 [812].
21. *Fragments posthumes*, XIII, 11 [230].
22. *Genealogia da moral*, III, § 6.
23. Cf. É. Blondel. Apresentação de *Ecce homo*, p. 17.
24. *Ecce homo*. “Por que sou tão inteligente”, § 3.
25. *Gaia ciência*, II, § 95.
26. *Ecce homo* remete ao *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 8. A frase atribuída a Stendhal consta em Paul Bourget: *Essais de psychologie contemporaine*.
27. *Além do bem e do mal*, VIII, § 254.
28. *O caso Wagner*, § 1.
29. *O caso Wagner*. Prólogo.
30. *Gaia ciência*, V, § 368.
31. *Além do bem e do mal*, VIII, § 256.
32. Ibid.
33. *Assim falava Zaratustra*, IV, “O canto da melancolia”.
34. *O caso Wagner*, § 8.
35. Ibid., § 10.
36. Ibid., § 3.
37. *Humano, demasiado humano*, II. *O andarilho e sua sombra*, § 295. *Fragments posthumes*, 43 [3].
38. *O andarilho e sua sombra*, § 295. Cf. R. Roos, Nietzsche et Épicure: l'idylle héroïque. *Lectures de Nietzsche*, 2000, p. 283.
39. *Ecce homo*. “Por que sou tão esperto”, 7. Não é a própria imagem de Cármen?
40. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”, *Zaratustra*, § 8.
41. *Assim falava Zaratustra*, II. “O canto noturno” [fragmento]. O poema foi escrito em Roma, praça Barberini. Vê-se ainda, no centro, a monumental fonte do Tritão, de Bernini, escultura de pedra de extraordinária vitalidade.

O SUPER-HOMEM

O super-homem é certamente a noção que tanto fez conhecer mais, como também ignorar o pensamento de Nietzsche. Quem simplesmente abriu *Assim falava Zaratustra* sabe que o profeta (não seria o próprio Nietzsche?) anuncia o domínio do super-homem. A imaginação do leitor faz o resto, ajudada, é preciso confessar, pelo tom apocalíptico frequentemente adotado por Nietzsche. Apocalipse quer dizer, em bom grego, “revelação”. As ocorrências da palavra, anteriores a Nietzsche, por exemplo em Goethe, quase nada nos ensinam e poderiam até sugerir-nos falsas identificações, em particular do super-humano com o divino ou com o satânico. Mas devemos insistir nisto logo de saída: o super-humano não é nada mais do que aquilo que dá sentido ao devir humano: “Eu quero ensinar aos homens o sentido de seu ser, isto é, o super-homem, o raio que surge da nuvem negra que é o homem”. Este tipo de definição é preparada um pouco acima:

Amo todos aqueles que são como pesadas gotas caindo uma a uma da nuvem negra que paira sobre os homens; elas anunciam a chegada do raio e é assim que elas caem por terra. Vede: eu sou um anunciador do raio, uma gota pesada que cai da nuvem; ora, este raio se chama *super-homem*¹.

A nuvem homem pode desdobrar-se do “humano demasiado humano” até o “humano super-humano”² obscuramente e nas direções mais diversas. Mas o ser do homem só resplandece no e pelo super-homem. “Torna-te o que és” tem como verdadeiro sentido: torna-te o super-homem. Isto também pode ser o que significa a célebre fórmula de Francis Ponge: “o homem é o futuro do homem”,

por pouco que se saiba o que é o homem do futuro. Sabe-se que Nietzsche reivindicou como positivas e afirmativas expressões como “música do futuro”, “filosofia do futuro”, contra o uso polêmico e denegridor que faziam delas os antiwagnerianos³.

É a partir daí que devemos compreender a definição primeiramente apresentada por Zaratustra e a mais correntemente citada: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é o que deve ser superado”. Zaratustra diz expressamente que é aprendendo o super-homem que se aprende o que é o homem. Mas a formulação continua ambígua e a multidão que cerca Zaratustra se engana, persuadida de que ela mesma já é a humanidade e que, portanto, não precisa fazer super-homem. Quando Zaratustra declara: “Eu amo os homens”, de quem fala ele? De alguns que sabem perecer, e não do rebanho preso exclusivamente à sua sobrevivência. E tomemos cuidado para não sugerir ao leitor uma dialética qualquer, traduzindo “*überwinden*” pelo tão clássico termo hegeliano “ultrapassar” que, como se sabe, implica conservar. Superar deve ser entendido como vencer e dominar que exclui precisamente conservar-se:

Os mais preocupados perguntam hoje: “como se conservará o homem? Mas Zaratustra é o único e o primeiro a perguntar: como o homem será superado?” Pelo super-homem, é *ele* que está no meu coração, o primeiro e o único, e *não* pelo homem, seja ele meu próximo, o mais pobre, o mais sofredor, o melhor⁴.

Deve-se entender o homem da decadência, o homem do ideal cristão. É claro que o super-homem não está no apogeu de uma construção dialética ou de uma evolução: são todos os outros tipos humanos, inclusive os dos homens superiores, que se distanciam dele e comprometem sua vinda.

A palavra *super-homem* para designar o tipo da mais alta realização, em contraste com os homens “modernos”, com os homens bons, os cristãos e outros niilistas – uma palavra na boca de Zaratustra, o *negador* da moral, converte-se numa palavra que dá muito que pensar – e entendida em quase toda parte com total inocência, no sentido desses valores cuja

antítese manifestou-se na figura de Zaratustra, isto é, como o tipo “idealista” de uma espécie humana superior; meio-*santa*, meio-*genial*... Outros animais espertos e com chifres me fizeram suspeitar do darwinismo; mesmo o “culto dos heróis” que eu havia duramente rejeitado, de Carlyle, esse falso cunhador de moedas, sem o querer nem saber, foi reconhecido na palavra super-homem⁵.

Nietzsche parece ter previsto todos os contrassensos que foram cometidos – e ainda são – sob esta única palavra “super-homem”, uma palavra que o próprio Zaratustra diz, com certo desdém, ter apanhado em seu caminho, que quase não será mais utilizada nas obras posteriores, mas cuja noção não desaparece certamente, como testemunha a passagem de *Ecce homo* que acaba de ser citada. Poderíamos acrescentar aos heróis de Carlyle o “gênio místico” de que fala Bergson: “Ele gostaria de fazer dela (da humanidade) uma espécie nova, ou melhor, livrá-la da necessidade de ser uma espécie”⁶.

Para fazer isto, Bergson conta com o famoso “suplemento da alma”, com a espiritualidade e até mais precisamente com o espiritismo⁷. É verdade que ele faz alusão a Nietzsche e à vontade de poder através dos livros de Ernest Seillière sobre o imperialismo. Na esteira de Kant, ele está ainda e sempre em busca das “fontes da moral”, cujo valor ele jamais questiona. Ora, sem posição de imoralismo, não há super-homem no sentido de Nietzsche. Descartamos portanto os fantasmas do darwinismo social que ainda persistem em nossos dias, para a seleção dos mais aptos (o gene dos “superdotados”!). Nietzsche é fundamentalmente antidarwiniano. Enfim, descartamos todos os tipos de racismos: de uma vez por todas, o super-homem não tem nada a esperar do nazismo!

Um ponto capital é preciso sublinhar, de modo mais geral do que o fazem os comentaristas: a precariedade do super-homem. Seu aparecimento não é absolutamente assegurado por uma providência divina, por uma evolução irresistível ou por um sentido qualquer da

história. Zaratustra insiste sem cessar neste ponto: são os “fortes”, os tipos humanos mais bem-sucedidos que estão expostos a perecer diante da multidão dos “fracos”, da conjuração dos fracassados e dos degenerados. “Superai esses senhores de hoje, meus irmãos – essa gentinha. Eles são o maior perigo para o super-homem!”⁸

Quantos acasos, quantos encontros fortuitos não foram necessários para que surgisse o homem excepcional, o “tipo solitário”, que tem contra ele os instintos do rebanho como também os valores tradicionais? Trata-se de um perigo efetivo e não apenas pensado, uma sedução enganosa, um veneno, um narcótico que faria com que o presente vivesse de alguma forma *às expensas do futuro*. Neste sentido, é a moral que constitui o “perigo dos perigos para o *poder e o esplendor supremos*, em si possíveis, do tipo homem”⁹. Poder e esplendor supremos do tipo homem é exatamente uma definição do super-homem. Não devemos confundir com o “trabalho do negativo”, cujos resultados o filósofo dialético prevê tranquilamente em seu gabinete de trabalho, assim como o teólogo que espera o fim dos tempos e a ressurreição dos corpos gloriosos, e como o revolucionário que não duvida um só instante da instauração de uma sociedade sem classes. Mas Nietzsche não é nem quer ser um fundador de religião¹⁰. “Viver perigosamente” não é desafio guerreiro e menos ainda paixão pelo risco, mas condição de toda superioridade. Lembrando-nos de que o raio é simplesmente o aparecimento do super-homem, compreenderemos melhor o apelo de Zaratustra aos homens superiores:

Cada vez mais numerosos, cada vez melhores, os homens de vossa espécie devem perecer – pois deveis ter vida cada vez pior e mais dura. Somente assim cresce o homem para o alto onde o raio o atinge e destrói: cresce a uma altura suficiente para o raio!¹¹

O super-homem não é o homem superior, nem a conclusão do crescimento do homem superior que é, no máximo, sua aproximação,

seu esboço.

O super-homem também não pode ser o senhor dos tempos pré-históricos, das famosas “bestas louras” descritas na primeira parte da *Genealogia da moral* sob um duplo aspecto: entre pares em sua própria comunidade, capazes de domínio de si, de fidelidade, de amizade, mas capazes de todas as ferocidades para com os estranhos. “São as raças aristocráticas que deixaram atrás delas o conceito de bárbaro, por toda parte que passaram e deixaram traços”¹². Que Nietzsche coloque em questão a passagem do animal selvagem ao animal doméstico, dos povos bárbaros aos povos civilizados, que ele se interrogue sobre o sentido da “cultura” e do “progresso” implicado nesta passagem, isto não significa absolutamente que ele tenha identificado o super-homem com o bárbaro. O autor do *Nascimento da tragédia* não poderia ter esquecido que foi na cidade grega e contra os impérios bárbaros que se realizou historicamente o tipo humano mais elevado.

Que o super-homem seja o futuro do homem que se tornou plenamente o que ele é, é exatamente isto que mostra, na abertura da primeira parte de *Zaratustra*, o canto intitulado “Das três metamorfoses”, cujo simbolismo deu lugar a múltiplos comentários. Vemos aí o espírito metamorfosear-se em camelo, o animal doméstico das cargas mais pesadas, depois em leão, que é o próprio exemplo da grande fera que “pretende conquistar sua liberdade, ser o rei do deserto”. O leão cuja alma é “eu quero”, é capaz de vencer o grande perigo cujo nome é “tu deves”. Entretanto: “criar valores novos, o leão não é capaz disso: mas criar para si a liberdade de criar o novo, isso pode a força do leão”. Portanto, será preciso esperar, além do leão no qual se encarna toda superioridade, uma terceira metamorfose do espírito em criança: “Inocência é a criança, e

esquecimento, e recomeço, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento primeiro, um dizer ‘sim’ sagrado”¹³.

A imagem heraclitiana da criança é evidentemente a do super-homem que se opõe *ao mesmo tempo* à do homem superior (o leão) e à do escravo (o camelo), representado na modernidade pelos últimos homens. É claro que aqui o poder primitivo da besta não pode simbolizar, mesmo por aproximação, a super-humanidade, e que a sucessão das três metamorfoses não deve ser interpretada como uma evolução ou uma dialética histórica transposta em mito.

Zaratustra não dirá mais quase nada sobre a natureza do super-humano, a não ser para recusar toda transcendência e afirmar com o super-humano o sentido da terra: “O super-homem é o sentido da terra. Que nossa vontade diga: o super-homem deve ser o sentido da terra”¹⁴. Deveríamos substituir a transcendência religiosa por uma transcendência totalmente terrestre? Esperar o aparecimento de uma espécie *biologicamente* nova, cujas relações com a espécie humana atual seriam aliás mais que incertas? Algumas utopias do século XIX, do tipo Saint-Simon ou Fourier chegaram até lá. Mas nenhum texto de Nietzsche, nem nos fragmentos póstumos, vai neste sentido, mesmo quando ele se deixa levar por alguns sonhos de eugenismos, humanos, demasiado humanos, publicados na edição da *Vontade de poder*. Acontece que o super-homem está tão distante do homem conhecido historicamente, que sua diferença é tão acentuada, a ponto de tornar-se indiferente às lutas e às relações de poder, como foram os deuses de Epicuro, cuja felicidade dependia de seu afastamento do mundo dos humanos. Sem dúvida Epicuro os concebia feitos dos mesmos átomos que todo ser humano, mas pode-se perguntar-se se o sentido da terra desse super-homem não estaria singularmente comprometido. O super-homem não passaria de uma *ideia*, uma ideia diretriz formada em duplo contraste: de um lado,

com o último homem e, de outro, com o homem superior. De fato, *Ecce homo* fala da ideia (*Begriff*) de super-homem. E por que a super-humanidade teria menos consistência que o reino das finalidades de Kant, ou mesmo que a sociedade sem classes de Marx? Zaratustra afirma da maneira mais categórica que não existiu nenhum exemplo histórico:

Ainda não houve nenhum super-homem. Nus, eu os vi ambos: o homem maior e o menor. Eles ainda são bem parecidos. Na verdade, também ao maior eu o achei demasiado humano¹⁵.

Entretanto, o *Anticristo* traz alguma atenuação ao julgamento categórico de Zaratustra:

O problema que proponho aqui não é o que deve substituir a humanidade na escala dos seres (o homem é um *fin*), mas que tipo de homem se deve *educar*, se deve *querer*, como de mais valor superior, mais digno de viver, mais seguro do futuro. Este tipo de mais valor superior já existiu com bastante frequência: mas como acaso feliz, como uma exceção, jamais por ter *querido* [...]. Existe um êxito contínuo de casos individuais nos lugares mais diversos da terra, nas culturas mais diversas; assim se apresenta na realidade um tipo *mais elevado*, alguma coisa que em comparação com o conjunto da humanidade é uma espécie de super-homem¹⁶.

Ora, o leitor de Stendhal conhece pelo menos “o grande homem” por excelência que encarnou na história recente da Europa este tipo mais elevado: Napoleão, em síntese “o mais homem dos homens” que tenha existido até o presente. Lembremos apenas que o termo síntese não tem no texto seguinte nenhum sentido dialético, que Napoleão não aparece aqui de forma alguma como o resultado historicamente necessário que o filósofo Hegel contemplava de sua janela, desfilando depois da batalha de Iena. Nada disso se encontra em Nietzsche, que insiste, ao contrário, no que o aparecimento da figura de Napoleão tinha de fortuito e até de improvável. O problema seria portanto elucidar as circunstâncias múltiplas que explicam seu surgimento.

No meio de tudo isto [a revolução francesa] aconteceu a coisa mais extraordinária e mais inesperada: o próprio ideal antigo apresentou-se aos

olhos e à consciência da humanidade com um esplendor inaudito [...]. Apareceu Napoleão, o homem mais excepcional, o mais tardio que qualquer um que já existiu, e encarnou nele o problema do *ideal aristocrático em si* – que se considere de que problema se trata: Napoleão síntese do não homem e do super-homem¹⁷.

É evidente que com o exemplo de Napoleão não é sugerida nenhuma espécie nova no sentido biológico racial, mas a individualidade excepcional constitui por si mesma um *tipo*. E este tipo certamente não evoca o de uma espécie de deus epicuriano distante das questões do mundo! Mas também não devemos tirar a conclusão de que o super-homem deva ser necessariamente um guerreiro, um conquistador: Napoleão foi bem outra coisa, um criador e não apenas um destruidor. Os intérpretes puseram-se a procurar outros exemplos históricos que não fossem apenas homens de guerra: Goethe entre outros, a quem justamente Napoleão havia dito: “Vós sois um homem”. Devemos certamente concluir como P. Wotling: “Hafiz, Shakespeare, César, Borgia, Napoleão e Goethe constituem antes prefigurações, modelos por falta, do que exemplos do super-humano”¹⁸.

Mas é preciso insistir mais do que se fez de costume na prefiguração do super-homem no personagem meio-histórico, meio-mítico, que é Zaratustra: seu lugar particular na obra de Nietzsche não deve fazer esquecer que *Ecce homo* lhe aplica expressamente as características do não humano e do sobre-humano. Será que temos o direito de reduzir Zaratustra a um nome, um pseudônimo escolhido pelo filósofo por sua sonoridade, seu caráter exótico, mas sem relação precisa com o profeta que viveu na Pérsia no século VI, autor dos *Gâtas*, textos sagrados, e fundador de uma religião ainda viva no Irã e na Índia?¹⁹ De fato, Nietzsche não ignorava o personagem nem a religião zoroastriana, pelo menos através da importante exposição que dele fazia F. Creuzer em suas *Religiões da Antiguidade*. Zaratustra certamente é muito mais que um simples nome de sacerdote

escolhido deliberadamente por Nietzsche para enunciar poeticamente suas próprias verdades. Ele mesmo descreveu como no desvio de um caminho de montanha perto de Rapallo lhe veio à mente o primeiríssimo Zaratustra “e sobretudo o próprio Zaratustra enquanto tipo: mais exatamente, ele caiu sobre mim”²⁰. Ele se explicou sobre o que significava “na sua boca” o nome de Zaratustra, insistindo na singularidade histórica.

Zaratustra foi o primeiro a ver no combate do bem e do mal a verdadeira roda que faz mover as coisas; a tradução da moral em metafísica como força, como causa, como fim em si é *sua* obra. Mas esta pergunta já teria no fundo sua resposta. Zaratustra criou este erro mais nefasto de todos, a moral; em consequência, ele deve também ser o primeiro a *reconhecê-lo* [...]. Sua doutrina e só ela tem a veracidade como virtude suprema, isto é, o contrário da *covardia* do idealista que foge diante da realidade. Zaratustra tem em seu corpo mais coragem que todos os pensadores em seu conjunto [...]. A moral que se supera a si mesma pela veracidade, o moralista que se supera a si mesmo em seu contrário – em *mim* – é o que significa na minha boca o nome Zaratustra²¹.

Porque Zaratustra é muito mais do que uma ficção: é sem dúvida *em* Nietzsche que o primeiro dos moralistas da história pode reconhecer-se como o primeiro dos imoralistas, e acede assim a uma quase super-humanidade, além de toda história do pensamento humano. Alertamos que aqui é Nietzsche que é chamado a identificar-se com a grandiosa figura encontrada nas montanhas ligúricas e cuja presença é agora muito mais que a de um símbolo. Aliás, na quarta parte de *Zaratustra*, é na *sombra* de Zaratustra que Nietzsche parece ter-se representado primeiro ele mesmo:

Mas, ó Zaratustra, foi a ti que segui e persegui por mais tempo [...] Contigo penetrei em tudo que há de mais proibido no mundo, de pior e de mais longínquo, e se há alguma virtude em mim, é de não ter recuado diante de nenhuma proibição²².

Ora, Nietzsche não se apresenta a si mesmo de outra forma desde as primeiras páginas de *Ecce homo!* Em última análise, de quem, de Nietzsche ou Zaratustra, é a sombra, a projeção do outro?

Sem dúvida a super-humanidade de Zaratustra é apenas “relativa”. Aquele que anuncia o super-homem não pode ele mesmo sê-lo. Mas nenhum homem superior pode ser comparável a ele. Diversos “criadores” que os intérpretes acreditam poder assemelhar ao super-homem são explicitamente rejeitados.

Que um Goethe, um Shakespeare não saibam respeitar um instante nesta altitude extraordinária de paixão, que Dante, ao lado de Zaratustra seja um simples crente e não um *criador* original de verdade, um espírito que governa o mundo, um destino – que os poetas do Veda sejam sacerdotes e não tenham sido dignos de desatar as sandálias de um Zaratustra, tudo isto ainda é o mínimo que se pode dizer; e não dá nenhuma ideia da distância, da solidão *azulada* na qual vive esta obra [...]. Lá a todo instante o homem é superado, a noção de “super-homem” encontra sua suprema realização – é num infinito longínquo, abaixo dele, que jaz tudo aquilo que se chamou grande no homem²³.

Nietzsche conclui que Zaratustra se exprime então como “*a forma mais alta de tudo o que é*”, expressão que ele toma da terceira parte de *Zaratustra*, e que parece remeter do super-humano ao dionisíaco, à afirmação múltipla e superabundante da vida, além de todas as negações e de todos os sofrimentos, à “alma mais sábia a quem a loucura persuade mais suavemente, que se ama a si mesma no mais alto grau, em que todas as coisas têm sua corrente e sua contracorrente, seu fluxo e refluxo”. Coincidem então a ideia do super-homem e a do deus de pés ligeiros, o deus que fala através da multiplicidade dos heróis trágicos, o deus que quer tornar um homem mais forte, mais profundo, mais mordaz. “*Mas esta é a própria ideia de Dioniso*”.²⁴. Observemos que o super-humano Zaratustra e o divino Dioniso são aqui apenas ideias (*Begriffe*) e só se identificam enquanto ideias. Mas no centro deste jogo de identificações múltiplas que é, aliás, tanto quanto e necessariamente um jogo de máscaras, *ecce homo*: Friedrich Nietzsche. Mas quem fala *em* Nietzsche, sob a máscara de Nietzsche? Zaratustra? Dioniso, o amante de Ariadne?

1. *Assim falava Zaratustra*. Prólogo, § 7 e 4. Traduzimos *Übermensch* por super-homem e não por super-humano.
2. *Gaia ciência*, § 382.
3. “Filosofia do futuro” era o título do panfleto de Willamowitz-Möllendorf contra Nietzsche. Basta pensar no significado caricatural que tiveram de início as palavras impressionista, cubista...
4. *Assim falava Zaratustra*, IV, “Do homem superior”, § 2.
5. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”, § 1.
6. Bergson. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 332.
7. *Ibid.*, p. 337.
8. *Zaratustra*, IV, “Do homem superior”, § 3.
9. Prefácio à *Genealogia da moral*, § 6.
10. Ele diz isto expressamente em *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 1.
11. *Assim falava Zaratustra*, IV, “Do homem superior”, § 6.
12. *Genealogia da moral*, I, § 11. Acrescentemos, para terminar com as interpretações raciais, que Nietzsche cita como exemplo não só os germanos, mas também os japoneses e os árabes, cuja qualidade “loura” não é evidente! Remetemos o leitor a uma longa e excelente nota de P. Wotling em sua edição da *Genealogia da moral*.
13. *Assim falava Zaratustra*, I, “Das três metamorfoses”.
14. *Ibid.* Prólogo, § 3.
15. *Ibid.*, II, “Dos sacerdotes”.
16. *O Anticristo*, § 3 e 4.
17. *Genealogia da moral*, I, § 16.
18. P. Wotling. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 352.
19. A forma mais usual do nome na França é *Zoroastro* (forma grega).
20. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”. *Zaratustra*, § 1.
21. . *Ecce homo*. “Por que sou um destino”, § 3.
22. *Zaratustra*, IV, “A sombra”.
23. *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”. *Zaratustra*, § 6.
24. As duas frases são sublinhadas no texto.

PARTE IV
Meio-dia e eternidade

A VONTADE DE VERDADE

“É preciso tentar uma boa-fé para colocar em questão a própria verdade”. É tolerável que um escritor, no fim do século XIX, pretenda ser o primeiro a fazê-lo e que ele se diga filósofo? Não é a filosofia, desde a origem, busca da verdade? Não é isto que quer dizer, no fundo, o termo filosofia? Colocar em questão a própria verdade, e não alguma verdade particular, é exatamente o que fazia Sócrates quando dizia que só sabia uma coisa, isto é, que não sabia nada; Descartes, quando opunha às incertezas do ceticismo uma dúvida voluntária radical, hibernóbica; Kant, o filósofo “crítico” por excelência, quando fazia a razão comparecer diante de seu próprio tribunal.

A presunção de Nietzsche aparece mais flagrante ainda depois da divisão que Kant fez entre um conhecimento transcendente metafísico, renegado em sua pretensão dogmática, e um conhecimento científico plenamente assegurado por si mesmo, nos limites que lhe atribui a arbitragem da razão crítica. Pois o professor de Königsberg não questiona a verdade científica, a da física de Newton (nem a da química do flogístico de Stahl!); ele se contenta em desvendar-lhe os fundamentos, as condições “transcendentais”, como se contentará em trazer uma formulação mais rigorosa a uma moral que ele é o último a querer abalar. Pode-se convir, pelo menos, que a audácia do filósofo de Basileia de declarar-se contra uma e outra é extrema.

Com efeito, desde sempre que se usa a palavra e a persuasão na terra, a moral afirmou-se como a grande mestra de sedução e, no que nos concerne, como a verdadeira *Circe dos filósofos*. Segue-se daí então que desde Platão todos os mestres arquitetos da filosofia europeia construíram em vão? Que tudo que eles próprios consideravam sinceramente mais durável que o bronze¹ ameace desabar ou já se encontra em ruínas? Como é falsa a resposta que ainda hoje se tem pronta para esta questão: “porque todos negligenciavam o pressuposto de um exame fundamental, de uma crítica da razão em seu todo” [...]. A resposta correta teria sido antes que todos os filósofos construíram seus sistemas sob a sedução da moral, e Kant também – que o que ele aparentemente visava era a certeza, a “verdade”, mas na realidade eram “majestosos edifícios morais”, para servir-nos mais uma vez da linguagem ingênua de Kant que se atribuía “sem muito brilho, mas não sem mérito”, como sua missão e seu trabalho próprio: “aplainar e consolidar o solo para nele construir majestosos edifícios morais”².

Neste texto capital, que mostra que Nietzsche tinha realmente lido a *Crítica da razão pura* (ao contrário do que foi dito), a prescrição canônica dos sistemas filosóficos, respeitada até Schopenhauer e que começa por uma “lógica” para terminar numa “ética”, esta ordem tradicional é denunciada e subvertida. O pressuposto kantiano é no fundo o de um moralista. Ele era no começo um teólogo como Descartes (a veracidade divina), como eram Sócrates e Platão (a ideia do Bem). As famosas antinomias da razão teórica só estão aí para aplainar o terreno, preparar os postulados da razão prática e tornar indestrutível a fé racional. Nietzsche é portanto o primeiro que, ao colocar a questão crítica do valor da moral, do *valor dos valores*, coloca à prova o fundamento da verdade com a coragem filosófica suprema de afrontar o niilismo. O que caracterizou até o presente a idiossincrasia do filósofo é colocar como primordiais os princípios mais abstratos, os mais distantes da vida, de sua própria vida:

Em cada filosofia, são os pontos de vista morais (ou imorais) que constituíram os germes a partir dos quais a planta inteira se desenvolveu. De fato, é bom e sábio, quando se quer explicar como as teses filosóficas mais etéreas vieram realmente ao espírito de um filósofo, perguntar-se sempre primeiro: a que moral querem elas (quer-*ele*) chegar? Por conseguinte, não acho que “um impulso de conhecimento”, aqui como em outro lugar, se serviu do conhecimento (ou da ignorância!) como de um

simples instrumento [...]. No filósofo, absolutamente nada é impessoal; e em particular sua moral dá um testemunho decidido e decisivo sobre quem ele é – isto é, segundo que hierarquia os impulsos mais íntimos de sua natureza são organizados uns em relação aos outros³.

Eis recusada, de saída, uma longa tradição: “O homem busca por natureza chegar ao saber” é a primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles. Mas uma outra tradição, que também remonta à Antiguidade, faz do conhecimento um simples instrumento a serviço dos interesses vitais. Nietzsche pôde ler muitas vezes em Schopenhauer que em toda escala animal o intelecto está inteiramente “a serviço” da vontade de viver; só a última verdade filosófica, metafísica, podia levar no homem à libertação, à abnegação da vontade por ela mesma. Mas ao recusar em Schopenhauer um pessimismo demasiado cristão, não teria Nietzsche simplesmente reduzido toda verdade a ser apenas um valor entre outros, inteiramente a serviço das crenças e dos interesses? Será que estamos a ponto de soçobrar no relativismo sem margens do “a cada um sua verdade” sem poder sobreviver ao afrontamento dos dogmatismos filosóficos? Quando se trata da verdade, levantar a questão da avaliação e do tipo de avaliação não pode levar a um ceticismo generalizado que se chocaria inevitavelmente, nos tempos modernos, com a rocha da objetividade científica. A esta dificuldade, percebida desde as primeiras pesquisas sobre os pensadores pré-platônicos, Nietzsche responde primeiro pela disjunção do caso do filósofo e do caso do cientista.

Talvez entre os sábios que são verdadeiramente homens de ciência, a situação possa ser diferente – “melhor” se quiserem. Pode haver realmente, neste caso, alguma coisa como um impulso a conhecer, algum pequeno mecanismo como o de um relógio que, bem montado, faz seu trabalho sem fraquejar nem parar, *sem* que o conjunto dos outros impulsos do sábio tenha participação essencial. Também os “interesses” próprios do sábio habitualmente estão em outra parte, em sua família, na fortuna ou na política; mais ainda, ele é completamente indiferente se sua pequena máquina está instalada nesta ou naquela área da ciência, e se um jovem

trabalhador “cheio de futuro” se transforme num bom filólogo, num bom conhecedor de cogumelos ou num bom químico – ele não é *caracterizado* pelo fato de tornar-se isto ou aquilo⁴.

Será que essas considerações psicológicas tão banais e contestáveis são satisfatórias? Assim a objetividade científica seria reduzida a uma vitória do mecânico sobre o vivo, como teria dito Bergson que, no entanto, era respeitador da vida intelectual para chegar onde chegou e que preferia admitir uma faculdade de *inteligência* paralela ao instinto. A questão da imparcialidade e da objetividade do sábio é retomada e aprofundada num aforismo muitas vezes citado e retomado por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Ele pertence ao livro V da *Gaia ciência*, portanto datado de 1886. Antes de reproduzir uma passagem dele, vamos deter-nos no título: “Em que nós também somos ainda piedosos”. O que é esse “nós também”? Os sábios (*Gelehrten*), inclusive os filólogos? Os espíritos livres contemporâneos e também os filósofos? Não parece que se mantém a divisão entre filósofos e homens de ciências no sentido estrito.

[...] A disciplina do espírito científico não começaria somente quando não fosse mais permitida nenhuma convicção? Provavelmente é assim: Resta perguntar-se se, para que esta disciplina possa começar, não é necessário que já exista uma convicção, tão imperiosa e incondicional que todas as outras convicções lhe são sacrificadas? Percebe-se que a ciência também repousa numa crença e que não há nenhuma ciência “sem pressupostos”. A questão da necessidade da ciência já deve ter tido antes uma resposta afirmativa num grau tal que possa exprimir o princípio, a crença e a convicção de que “nada é mais necessário do que a ciência e, em comparação com ela, todo o resto só tem um valor secundário”.

[...] A fé na ciência que existe incontestavelmente em nossos dias não pôde ter sua origem num cálculo de utilidade, mas sim, apesar da constante demonstração da inutilidade e do perigo da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. “A todo custo”: oh! estamos bem conscientes do que significa oferecer e sacrificar, uma depois da outra, as nossas crenças neste altar. Por conseguinte, “vontade de verdade” *não quer dizer*: não quero deixar-me enganar, mas ao contrário – não há escolha – “não quero enganar, nem sequer a mim mesmo” *e aqui estamos no terreno da moral*.

[...] Mas já foi compreendido onde quero chegar, isto é, que há sempre uma crença metafísica sobre a qual repousa nossa fé na ciência – que também

nós homens do saber de hoje, nós ateus, nós antimetafísicos, tiramos ainda *nosso* fogo de um braseiro que foi acendido por uma crença milenar; a fé cristã, que também era a crença de Platão, de que Deus “é a verdade, de que a verdade é divina. Mas o que aconteceria se esta convicção se tornasse cada vez menos digna de fé, se nada se afirmasse como divino, senão o erro, a cegueira, a mentira – se o próprio Deus se afirmasse como nossa maior mentira?”⁵

No passado, a objetividade da atividade científica parecia assegurada por sua independência dos interesses pessoais do sábio, como se o espírito científico não fosse mais do que um movimento de relógio que tem sua necessidade própria quando foi corretamente montado. Então só se tratava dos sábios, da psicologia individual dos sábios; mas como conceber agora o espírito científico como tal, independente da personalidade do sábio e mesmo do domínio de sua atividade? Por uma educação, uma cultura intelectual, difundidas por toda parte e impostas por nossa modernidade. O que importa portanto não é o conteúdo, “o objeto” desta ou daquela ciência, mas o *método* científico em seu princípio:

É na compreensão do método que se baseia o espírito científico; e todos os resultados da ciência, caso esses métodos vierem a perder-se, não poderiam fazer obstáculo à superstição nem ao contrassenso⁶.

A objetividade do sábio já é por si mesma uma posição moral. Desde o *Nascimento da tragédia*, Nietzsche havia descoberto no otimismo teórico da dialética socrática a origem de todo impulso ulterior do progresso científico. E, a cada uma de suas etapas, este impulso encontra razões que não se devem apenas a uma acumulação de resultados.

Nos últimos séculos promoveu-se o avanço da ciência, em parte porque se esperava compreender melhor com ela e por ela a bondade e a sabedoria de Deus – o motivo principal na alma dos grandes ingleses (como Newton); em parte porque se acreditava na utilidade absoluta do conhecimento, particularmente na íntima união da moral, do conhecimento e da felicidade – o motivo principal dos grandes franceses (como Voltaire); e em parte porque na ciência se acreditava possuir e amar alguma coisa que não tinha nada a ver com os maus impulsos humanos, alguma coisa desinteressada e inofensiva que se bastava a si mesma, algo

verdadeiramente inocente – o motivo principal da alma de Spinoza que se sentia divino pelo conhecimento, isto é, em razão de três erros⁷.

As três teologias – a do protestante unitário, a do filósofo deísta das Luzes, o Deus relojoeiro e a do racionalista integral, o Deus-natureza – em última análise todas as três são formas da tradição platônica, depois cristã. A história da ciência não é apenas a dos resultados científicos, nem mesmo a dos métodos, mas em última instância a de um espírito que não faz nada senão aprofundar uma mesma convicção moral. O sábio moderno comete um outro erro quando se diz separado de toda metafísica em sua atividade própria. Ele não pode isolar a fé na ciência de qualquer outra fé. Antimetafísico, ateu, enquanto poderá continuar a pretendê-lo – mas nem por isso deixará de ser “ainda piedoso”. Essas duas pequenas palavras do título do aforismo encerram toda a argumentação. No fundo, toda crença é religiosa. A única convicção de não ter convicção é capaz de exigir os mais cruéis sacrifícios. O erro seria acreditar que, no tempo do niilismo, o espírito científico poderia escapar do niilismo. Por independente que queira e pense ser, o imoralismo lhe é impossível. Aliás, todo bom capítulo de qualquer manual sobre o espírito científico termina invariavelmente por sua apologia moralizante. Será que percebemos isto? A genealogia da moral também era uma genealogia do espírito científico.

Portanto, é do nosso “maior erro” que proveio nossa mais determinada busca da verdade, mesmo quando ela poderia comprometer e matar a crença da qual se originou. Não era de veracidade cristã que o assassino de Deus estava animado? Ao contrário da imagem de cínico que às vezes se dá a Nietzsche, poucos filósofos celebraram com tanta força a busca da verdade, sem esperar dela nenhuma utilidade, nenhuma consolação. Não há certamente conceito de verdade que ele tenha denunciado com mais constância do que o utilitarismo sob todas as suas formas:

Foi preciso conquistar à viva força cada passo à frente da verdade; por ela foi preciso abrir mão de quase tudo a que se prende nosso coração, nosso amor, nossa confiança na vida⁸.

A verdade tornou-se em nós uma paixão que não recua diante de nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão sua própria extinção; acreditamos sinceramente que a humanidade inteira, sob o domínio doloroso *desta* paixão, deve encontrar necessariamente mais sublimidade, mais consolação do que antes, quando ela ainda não havia superado o desejo do bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie. E talvez a humanidade até chegue a perecer por esta paixão do conhecimento! – Este pensamento também não tem poder sobre nós! Será que o cristianismo já se atemorizou com este pensamento? Sim, odiamos a barbárie – todos preferimos o declínio da humanidade ao recuo do conhecimento⁹.

Os últimos escritos de Nietzsche acentuam esta paixão do conhecimento até a uma espécie de ascetismo da veracidade: “É preciso lutar até o esgotamento para cada passo à frente da verdade, é preciso sacrificar quase tudo a que se prende o nosso coração, nosso amor, nossa confiança na vida. Por ela é necessário grandeza de alma: o serviço da verdade é o mais duro serviço”¹⁰. E o aforismo termina com esta surpreendente fórmula: “*em consequência*, ela mente”.

Chegado aí, o leitor de Nietzsche só pode sentir-se desamparado diante do tom desenvolto e peremptório com que são feitos os julgamentos de verdade e de falsidade no conjunto da obra. Será que o autor de *Genealogia da moral* pode avançar suas hipóteses sem referir-se a uma confirmação pela história ou pela filologia? Entramos num estranho jogo da verdade e da não verdade. Acabamos de aprender que a verdade das ciências se apoia numa mentira metafísica, mas também que:

Ao lado do valor que deve equivaler ao verdadeiro, ao veraz, ao desinteressado, seria possível que um valor mais alto, mais fundamental para toda vida devesse ser atribuído à aparência, à vontade de enganar e aos desejos¹¹.

Considerar a verdade como um valor não dispensa o filósofo que julga e que decide de apresentar uma teoria do conhecimento ou

pelo menos dos critérios dessa teoria: “O problema da verdade veio ao nosso encontro – ou será que nós fomos ao encontro do problema? Qual de nós é Édipo, qual é a Esfinge?”¹²

Ora, este problema nos ocorreu primeiramente sob a forma kantiana da revolução copernicana: desde Kant, não é mais o sujeito que se regula pelo objeto e dele depende “a objetividade” do conhecimento, mas só há objeto de conhecimento pelo poder de síntese do entendimento humano. O intelecto não é mais aquele puro espelho das coisas, aquela receptividade tanto mais objetiva porque nada vem, do corpo ou das paixões, limitá-la ou perturbá-la. Doravante conhecer é apoderar-se do objeto, submetê-lo às formas e às categorias que constituem sua objetividade. Entretanto, o sujeito humano não pode usurpar a soberania de um conhecimento divino que criaria tudo que ele pensasse. A crítica do poder de conhecer em Kant para diante da coisa em si sempre mantida; e se o idealismo transcendental explicou tão bem o desenvolvimento da física newtoniana, foi suspendendo-a do prejulgamento teológico; a ciência do século XIX jamais deixou de supor “a maior mentira”, ela continua sendo o fato de homens piedosos, mesmo quando eles se consideram livres-pensadores.

Ir mais longe que a crítica idealista, que uma “metafísica da metafísica” segundo a própria expressão de Kant, superar o obstáculo teológico não é renunciar à vontade de verdade, refugiar-se num “que sei eu?” que a modernidade tornou impraticável, não é fixar-lhe limites intransponíveis que separam definitivamente o mundo dos fenômenos do mundo das coisas em si – é intensificar esta vontade de verdade até que ela tenha por objeto, além do prejulgamento metafísico, a própria vontade de verdade, isto é, até que a vontade de conhecer se conheça a si mesma como vontade de poder. É neste sentido que Nietzsche pode vangloriar-se de ter sido

o primeiro a colocar o valor da verdade, de ter tido a coragem de radicalizá-lo e de ter assumido o *risco* de enfrentar a Esfinge, ou melhor, em alemão, a Esfinge devoradora: “Como talvez não exista maior?”¹³Já era esta a interpretação do mito edipiano proposta no *Nascimento da tragédia*. A tragédia de Édipo é exatamente a do herói que quer, encarniçadamente, desmedida-mente, a verdade terrível, antinatural do incesto. “Pois como se poderia constranger a natureza a entregar seus segredos, senão opondo-se a ela, vitoriosamente, por um ato antinatural?”¹⁴Aquiescência à vida, mesmo no que ela tem de mais terrível, a sabedoria trágica se reconhece ainda numa “gaia ciência”, degradada um pouco depois numa dialética socrática da qual morrerá a tragédia, mas da qual se originaram todos os nossos conhecimentos científicos.

Relacionar o impulso de conhecer à vontade de poder, avaliá-lo segundo o acréscimo de poder, é levar a crítica a seu termo, e o idealismo encontra sua perfeição quando a posição do sujeito conhecente dá lugar à afirmação da vontade de poder. Schopenhauer, que sempre se valeu de Kant, e acreditava encerrar a crise aberta pela crítica, já havia invertido a filosofia tradicional da consciência, afirmando o primado do “eu desejante” sobre o eu conhecente; também seu dualismo da representação e da vontade continuava sendo abertamente um idealismo. Será que as possibilidades da metafísica estão agora esgotadas com a *antimetafísica* de Nietzsche, ou será que se trata apenas da última etapa de sua longa história, diagnosticada por Heidegger como “vontade da vontade”?

Mas antes de tudo temos que esclarecer melhor como a vontade de conhecer pode explicar-se a si mesma, mais fundamentalmente, enquanto vontade de poder. Já dizia Platão que o devir heraclitiano é rebelde a todo *logos*: “Toda vez que alguém me fala, o objeto se

disfarça sob a palavra”¹⁵. Há vinte e cinco séculos, a metafísica se esforça para exprimir o que *vem a ser* pelo que *é*, o fluxo incessante das sensações e das imagens por conceitos, quer dizer antigas metáforas que se tornaram abstratas e permutáveis:

As verdades são ilusões, mas esquecemos que elas o eram, que são usadas e não têm mais força na experiência sensível, moedas que perderam sua imagem e que agora só são levadas em consideração como metal e não mais como moedas¹⁶.

Sublinhamos que uma expressão como “as verdades são ilusões, mas esquecemos que elas o eram” não implica aqui nenhum começo de dialética. A abstração se afasta sem retorno da realidade. A posição de Schopenhauer em relação aos dialéticos que pretendiam encontrar o real concreto a partir de uma oposição de termos abstratos, já era o sarcasmo. Nietzsche denuncia o gosto dos metafísicos pelas oposições tão fáceis, superficiais e simplificadoras, e que em todo caso carecem totalmente do sentido das nuances. Será que podemos concluir com este comentário: “Em Hegel, o erro é um momento da verdade, em Nietzsche a verdade é uma espécie do erro?”¹⁷ A fórmula pode parecer ainda muito dialética por estar construída sobre uma oposição de conceitos. O que Nietzsche propõe é uma coisa bem diferente: apreender relações de valores, hierarquias, colocar em perspectiva, determinar proveniências, seguir as ramificações múltiplas da vontade de poder. O serviço da verdade exige a audácia do aventureiro, muito mais que a progressão prudente do dialético. A ambivalência essencial das grandes noções nietzschianas que sublinhamos jamais se deixa reduzir à certeza de um desenvolvimento dialético de contradições ultrapassadas, mas exprime a multiplicidade irreduzível dos tipos de vontade de poder. Quanto ao próprio estilo do aforismo, tão desconcertante, que parece só poder e só querer proceder por aproximação, por sondagem, ele

encontra aqui, além das explicações literárias ou biográficas, sua mais profunda justificação filosófica.

Nietzsche designou como *perspectivismo* o que nele faz às vezes de teoria do conhecimento. É claro que não é indiferente o fato de ele ter tomado o termo da teoria da criação artística. É bom lembrar que a teoria da perspectiva é a conquista mais característica da Renascença italiana: ela permitiu ao artista apropriar-se da representação do espaço, de situar nele o objeto segundo relações espaciais que correspondem a um único ponto de vista, o do artista criador e ao mesmo tempo espectador de sua obra. Observemos que a teoria da perspectiva não diz respeito apenas à arte do desenho pela possibilidade de representar a profundidade e a sucessão múltipla dos planos sobre uma superfície simples; ela também se referiu e transformou as outras artes, a arquitetura, por exemplo o paisagismo e o urbanismo – basta pensar nos palácios e nos parques de Versailles, cujas “perspectivas” se modificam constantemente ao sabor dos movimentos dos espectadores. Mas é preciso excluir do “perspectivismo” de Nietzsche toda referência a um ponto de vista único, determinado, privilegiado, e sobretudo a uma organização teórica, abstrata e geométrica a partir deste ponto de vista. Somos constantemente remetidos de uma perspectiva a outra e isto indefinidamente. Nietzsche não hesita em falar de “nosso novo infinito”, confundindo talvez cientemente a plenitude de um infinito divino com o inacabamento diabólico de uma série interminável.

Até onde vai o caráter perspectivista da existência? Tem ela ainda um outro caráter qualquer? Uma existência sem interpretação, sem “sentido” não se torna precisamente “absurda”? Aliás, toda existência não é uma existência *interpretante*? – Como é justo, isto não pode ser decidido mesmo por uma análise introspectiva mais precisa e mais cientificamente minuciosa do intelecto; pois o intelecto humano durante esta análise não pode impedir-se de ver a si mesmo em suas formas perspectivistas e *somente* nelas [...]. Mas penso que hoje estamos tão longe quanto possível da ridícula pretensão de decretar, a partir de nosso ângulo de vista, que não é

permitido ter outra perspectiva senão a partir deste ângulo. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós; mais ainda porque não podemos rejeitar a possibilidade *de que ele encerre em si interpretações infinitas*¹⁸.

Encontra-se assim descartado ao mesmo tempo o dogmatismo do conhecimento da coisa em si, que pensa que poderia escapar de toda perspectiva, e um ceticismo que tornaria todas as perspectivas indiferentes, equivalentes. Com isto, mesmo a vida mais frágil não seria capaz de manter-se. Mas há também ambivalência do *ceticismo*: “A força e a liberdade que procedem do vigor e da plenitude do espírito demonstram-se pelo ceticismo”¹⁹. Então o próprio ceticismo é um modo de interpretar, de colocar em perspectiva as convicções primeiras, de elevar-se cada vez mais sobre os hábitos de pensar, de dominá-los. Mas o ceticismo não é o momento negativo, dialético, na construção do saber. É o dogmatismo que é constituído como recusa de um perspectivismo espontâneo ligado à própria vida: “certamente, isto se chama colocar a verdade de ponta-cabeça e até renegar o colocar em perspectiva como condição fundamental de toda vida, como falar do espírito e do bem como fez Platão”²⁰. Assim se explica o uso que parece à primeira vista tão paradoxal do vocabulário do erro e da mentira em Nietzsche: “Pois toda vida supõe aparência, artifício, engano, necessidade de colocar em perspectiva e do erro”²¹— e isto bem antes que o dogmatismo imponha a oposição irreduzível do verdadeiro e do falso, do bem e do mal.

Mas o adversário principal e mais constante do pensamento de Nietzsche continua sendo exatamente o *idealismo* em toda a sua generalidade e continuidade, desde Sócrates e Platão, e isto mesmo quando o idealismo moderno, transcendental ou absoluto, faz do conhecimento uma atividade, uma produção do espírito. O perspectivismo poderia parecer a tentativa mais extrema do idealismo para submeter o real à ideia, o universo ao sujeito

conhecente: o animal homem que cria o mundo à sua imagem, ou melhor, segundo esquemas de ação de sua vontade de poder. É assim que a interpretação trabalha como instrumento de poder, e que ela cresce como cresce o poder.

Não conhecer mas esquematizar – impor ao caos formas e regularidade suficientes para que nossas necessidades sejam satisfeitas. Na formação da razão, da lógica e das categorias, é a *necessidade* que forneceu as normas, uma necessidade não de “conhecer”, mas de subsumir, de esquematizar numa finalidade de compreensão, de cálculo... (o ajustamento, a interpretação pela similitude, pela igualdade – o mesmo processo pelo qual passa cada impressão dos sentidos, é assim que se desenvolve a razão!). Aqui não é uma “ideia” preexistente que está operando mas a utilidade, de tal sorte que as coisas não se tornam calculáveis e manipuláveis por nós, somente se as vemos aproximadamente iguais²².

São numerosas na obra de Nietzsche tais referências à “utilidade” dos princípios e das formas do conhecimento para a compreensão, a previsão e a dominação, pelo ser vivo, do mundo que o cerca, mas elas não permitem atribuir a Nietzsche um *utilitarismo* ou um pragmatismo de fato sempre incapazes de explicar uma vontade autêntica de conhecimento, seja o conhecimento trágico de Édipo ou o “imaculado conhecimento” do homem acerca da sanguessuga. No texto que acabamos de citar, trata-se muito mais de opor ao idealismo tradicional o esboço de uma espécie de genealogia da razão, tomando como modelo a psicologia empírica da associação das sensações, colocando o primado do jogo das forças corporais inconscientes da “grande razão” na “pequena razão” consciente²³. O que resta do idealismo clássico, quando a própria noção de *sujeito* é reduzida a uma ficção gramatical? “Dizer que, se alguma coisa é pensada, é preciso que haja alguma coisa que pensa, é simplesmente a formulação de um hábito gramatical que coloca um ator por uma ação”²⁴. O Eu como sujeito não passa de uma palavra para uma crença na unidade de estados similares em nós, cuja analogia foi criada num equilíbrio instável e complexo de forças orgânicas.

Schopenhauer já havia denunciado na *Ciência da lógica* hegeliana um simples efeito de linguagem. Identificar o absoluto como sujeito é suspender o sistema dialético inteiro a uma ficção; o que não era à primeira vista senão uma simplificação, uma aproximação mais ou menos imperiosa, encontra-se sutilizado ao extremo. É o idealismo como um todo, de Platão a Kant e Schopenhauer inclusive, que não passa definitivamente de uma hipóstase da gramática. Temos que concluir pela incompatibilidade radical da *sabedoria dialética*, que a filosofia desde Sócrates não cessou de perseguir e de “amar”, e pela *sabedoria trágica*, da qual não restava mais que uma longínqua nostalgia, antes que Nietzsche começasse a restabelecê-la como filosofia do futuro.

-
1. Citação de Horácio, “*aere perennius*”.
 2. *Aurora*. Prefácio de 1886, § 3.
 3. *Além do bem e do mal*, § 6.
 4. Ibid.
 5. *Gaia ciência*, V, § 344.
 6. *Humano, demasiado humano*, I, § 635.
 7. *Gaia ciência*, § 37.
 8. *O Anticristo*, § 50.
 9. *Aurora*, § 429.
 10. *O Anticristo*, § 50.
 11. *Além do bem e do mal*, I, § 2.
 12. *Além do bem e do mal*, I, § 1. A interpretação da radicalidade da interrogação filosófica pelo mito edipiano já está em Schopenhauer.
 13. *Além do bem e do mal*, I, § 1.
 14. *Nascimento da tragédia*, § 9.
 15. Platão. *Teeteto*, 182c.
 16. *Verdade e mentira no sentido extramoral*.
 17. Henri Birault. *Lectures de Nietzsche*, p. 466.
 18. *Gaia ciência*, V, § 374.
 19. *Crepúsculo dos ídolos*.
 20. *Além do bem e do mal*. Prefácio. Traduzimos por “colocar em perspectiva” (e não perspectivismo) o neutro “o perspectivo”.
 21. *Nascimento da tragédia*. Prefácio de 1886, § 5. Mesma observação para a tradução de “*Perspektivisch*”.

22. *Fragments posthumes*, primavera de 1888, 14 [152].
23. *Fragments posthumes*, outono de 1887, XIII, 10 [158].
24. Ibid.

A CULTURA HISTÓRICA

Assim concluiu Gilles Deleuze seu importante estudo sobre *Nietzsche e a filosofia*: “Não há compromisso possível entre Hegel e Nietzsche. A filosofia de Nietzsche tem um grande alcance polêmico: ela constitui uma antidialética absoluta”. Sem dúvida alguma, mas para demonstrá-lo foi preciso todo o talento de seus intérpretes. Nietzsche jamais defrontou-se diretamente com Hegel, cuja figura está bem longe de ter o relevo da figura de Sócrates, o mestre de armas da palestra ateniense, ou mesmo de Kant, o crítico de Königsberg, e o último livro cuja edição ele preparou não é um Nietzsche contra Hegel, mas um *Nietzsche contra Wagner*¹ – o que exige sem dúvida alguma explicação. Voltemos, pois, ao texto capital do prefácio do *Caso Wagner* onde se encontra especificada a tarefa do filósofo, isto é, de Nietzsche como filósofo.

Para uma tarefa como esta, é indispensável uma autodisciplina – tomar partido *contra* tudo que em mim está doente, inclusive Wagner; inclusive Schopenhauer; e inclusive toda “a humanidade” moderna – um profundo afastamento, resfriamento e desencantamento contra tudo que é de seu tempo, conforme a seu tempo [...]. É possível, sem dúvida, sair-se bem sem Wagner; mas ao filósofo não é permitido dispensar-se de Wagner. Cabe-lhe ser a má consciência de seu tempo – portanto lhe é necessário ter o melhor conhecimento dele. Mas onde se poderia encontrar, para o labirinto da alma moderna, um guia que o iniciasse melhor; um conhecedor da alma mais persuasivo que Wagner? É por intermédio de Wagner que a modernidade fala sua língua *mais íntima*: ela não esconde o bom nem o mau, ela desaprendeu toda vergonha de si. E inversamente: estamos a ponto de ter feito um desconto do *valor* do que é moderno, quando se sabe em que fixar-se sobre o que é bom e mau em Wagner”².

Nietzsche descreve em algumas palavras como ele se tornou filósofo, tornando-se estranho aos círculos wagnerianos, rompendo seus laços de amizade com Wagner, escapando ao fascínio do gênero wagneriano que não é, aliás, apenas um gênero musical, mas o próprio gênero da modernidade no qual o niilismo europeu encontrou seu árbitro supremo! “Ninguém salta acima de seu tempo”, dizia Hegel sempre em busca de uma razão reconciliada com seu tempo. Hegel era o filósofo do crepúsculo do anoitecer, da hora em que a ave de Minerva levanta voo, o pensador que pretendia justificar finalmente num julgamento último, universal, toda a história da humanidade, por mais terrível, mais culpável, mais carregada de negatividade que tenha sido esta história consumada – uma vez que em última instância: todo o real é racional e todo o racional, real. Nietzsche pretende ser o filósofo do crepúsculo do amanhecer, da aurora, aquele que desde antes do nascer do sol parte para a montanha, solitário, sobe acima de si mesmo, bem longe, acima das necessidades, das finalidades, das culpabilidades da história.

Ó céu sobre mim, céu alto, céu puro. Tua pureza aos meus olhos é que não há mais nenhuma eterna aranha da razão.

Que és para mim uma pista de dança de divinos acasos, que és para mim uma mesa divina para dados divinos e jogadores de dados divinos³.

O filósofo é intempestivo: Vamos conservar o título de *Considerações intempestivas* para os quatro ensaios publicados de 1873 a 1876, ainda que sejam atualmente traduzidos de preferência sob o título geral de *Considerações inatuais*. A primeira *Intempestiva* ataca violentamente David Strauss, teólogo liberal, autor célebre de uma *Vida de Jesus*, que data de 1836, e que havia publicado trinta e cinco anos depois, com sucesso, *A antiga e a nova fé*. O que Nietzsche atacava não era tanto o adversário de Richard Wagner ou o mesquinho estilista, mas o “filisteu culto”⁴, e a aceitação favorável que teve “o evangelho de

cervejaria” do “primeiro livre-pensador alemão”. O que era questionado era a cultura alemã: “Sua vitória *não era* um acontecimento cultural, mas talvez, talvez, talvez, algo completamente diferente”⁵. O pensador intempestivo, o filósofo que é de seu tempo contra seu tempo, coloca o problema da *cultura* e, em primeiro lugar, o da cultura alemã. No momento em que acabava de realizar-se em Versalhes o evento político europeu da unidade alemã (1871) pela constituição do império (*Reich*), ainda não se deve confundir a cultura com a nação. Uma cultura é antes de tudo caracterizada pela língua, pelo manejo da língua nos meios ditos cultos, o estilo. Ora, Strauss é cruelmente atacado aqui por seu estilo, por sua verbosidade. É o domínio do estilo, de uma multiplicidade de estilos que dá ao escritor a possibilidade de ser de seu tempo contra seu tempo. Nietzsche acabará por indagar-se a si mesmo se um pensador verdadeiramente intempestivo deve continuar a escrever em alemão – para não ser lido! No fim de sua vida consciente, a tradução de suas obras (e primeiro em francês) tornou-se uma preocupação importante.

Vamos deter-nos num problema de tradução que ainda não foi resolvido. No francês mais clássico, o termo *cultura* (além de seu uso agrícola que aqui não cria dificuldade) designa uma formação adquirida pelo espírito, que se refere não apenas ao domínio intelectual, mas também a um domínio mais amplo, o moral e até o afetivo. Um dito espirituoso bem conhecido afirma que a cultura é o que resta quando se esqueceu tudo; é fazer valer o domínio espontâneo, que se tornou inconsciente com os anos (com as gerações talvez!) que implica um espírito culto. Observe-se que, se a cultura supõe um acesso ao saber, um homem culto não é necessariamente um sábio, um homem de ciência (e reciprocamente!). Neste sentido, os problemas levantados pela

cultura não são separáveis dos problemas do ensino, da educação. O que podemos aqui é apenas assinalar as cinco conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, pronunciadas com um certo sucesso pelo novo professor de filologia clássica, em Basileia, a partir de março de 1872, no momento em que o *Nascimento da tragédia* acabava justamente de aparecer. A este sentido tradicional, mas sempre bem vivo, da palavra francesa “cultura”, corresponde a palavra alemã *Bildung* que traduziremos, para evitar qualquer ambiguidade, por *formação* ou mesmo por educação. Entretanto, há cerca de uns três quartos de século, e evidentemente sob a influência do alemão e depois do inglês, introduziu-se em francês uma acepção totalmente diferente da palavra “cultura”: para designar o conjunto dos saberes, dos ideais, das crenças, dos hábitos e dos gostos comuns a uma sociedade. É este o sentido da palavra alemã *Kultur*. Para evitar qualquer ambiguidade com a acepção da palavra francesa cultura, deveríamos traduzi-la preferencialmente por “civilização”? É bom lembrar que este último termo entrou no vocabulário francês na segunda metade do século XVIII. Sua acepção foi fixada pelo célebre Curso de Francês Guizot (1829) sobre a civilização na Europa: “Estou convencido de que há um destino geral da humanidade”. A noção de civilização está, pois, ligada à de *progresso*, de um progresso universal, apesar de todos os tipos de desnível segundo as regiões e os povos, um progresso ao mesmo tempo de ordem material, intelectual, moral, político, assegurado tanto como um desígnio providencial, conforme acreditava o protestante liberal Guizot, como pela expansão irresistível das Luzes e da razão humana. Deveríamos fazer o termo alemão *Kultur* corresponder ao termo francês *civilisation* como o fazem excelentes tradutores? Pode-se hesitar falar de “civilizações” no plural ou de uma civilização primitiva: não deveríamos dizer de preferência “estado primitivo da civilização”? A

referência à universalidade do processo de civilização é difícil de apagar, enquanto que expressões como diversidade das culturas ou culturas primitivas já são comuns e sem ambiguidade. Preferimos portanto a palavra cultura para *Kultur*. Acontece, aliás, que Nietzsche associa formação e cultura (*Bildung und Kultur*), isto é, as duas acepções de uma só palavra francesa. O alemão utiliza de fato o termo civilização (*Zivilisation*), mas justamente em oposição a cultura, e com a conotação pejorativa de uma preeminência dos aspectos materiais sobre a vida espiritual e “moral”. A civilização aparece então como a fase final da evolução de uma cultura, quando ela se torna rígida, esclerosada, quando o mecânico prevalece sobre o vivo e dá lugar a um sistema racionalizado de coações. Sabe-se que Oswald Spengler fará da cultura e da civilização conceitos-chave de seu *Destino do Ocidente* (1920-1922). É incontestável que uma tal oposição não era estranha a Nietzsche:

Cultura contra civilização. Os picos da cultura e da civilização encontram-se separados: não se deve deixar-se induzir ao erro sobre o antagonismo abissal da cultura e da civilização. Os grandes momentos da cultura sempre foram, moralmente falando, tempos de corrupção; em contrapartida, as épocas de *domesticação* voluntária e forçada do homem (“civilização”) têm sido tempos de intolerância contra naturezas mais espirituais e mais arrojadas. Uma civilização não quer a mesma coisa que uma cultura: talvez algo que seja seu inverso⁶.

Mas é claro que Nietzsche não descreve aqui uma espécie de dialética interna ao espírito de um povo, o *Volksgeist* de Hegel; há provavelmente tanto hegelianismo quanto nietzscheismo em Spengler. A oposição em Nietzsche não se refere à constituição da unidade orgânica de um povo, mas ao aparecimento de individualidades excepcionais, de um tipo superior de humanidade neste povo: uma cultura é avaliada pelo fato de favorecer o nascimento de gênios como foi o caso da alta cultura grega ou da Renascença italiana. Inversamente, Nietzsche receia na civilização, em particular sob sua forma democrática, igualizadora, niveladora,

uma vontade de impor a todos a lei do maior número; longe de favorecer seu aparecimento, ela é ao contrário o pior perigo para o homem de exceção. Valeria sem dúvida a pena deter-nos em alguns pontos de vocabulário e de tradução para colocar em relevo a originalidade do conceito nietzschiano de cultura.

Uma outra característica deste conceito, particularmente desenvolvida na *Genealogia da moral*, é de ordem fisiológica: é antes de tudo nos corpos que se inscreve a cultura, com uma longa crueza, no decurso dos milênios da pré-história. Foi assim que se constituiu a forma primitiva de cultura que Nietzsche já chamava, em *Aurora*, “a moralidade dos costumes”:

A moralidade não é outra coisa e portanto *nada mais* do que obediência aos costumes, de qualquer tipo que possam ser; ora, os costumes são o modo *tradicional* de agir e de avaliar [...]. O que é a tradição? Uma autoridade superior à qual se obedece não porque ela ordena o que nos é *útil*, mas porque ela ordena⁷.

Nietzsche concebe a cultura como uma hereditariedade, uma seleção, uma formação prolongada de numerosas gerações, uma acumulação de forças, de vontade de poder capaz de produzir os tipos mais elevados da humanidade; as considerações raciais são inevitáveis e, repetimos, conformes aos conhecimentos “científicos” contemporâneos sobre a transmissão dos caracteres adquiridos. Aqui não há nenhuma possibilidade de preservar o princípio de igualdade, estabelecendo um fosso intransponível entre o “natural” e o “cultural”. Sem dúvida a cultura implica sempre um processo de *espiritualização*, mas inseparável de um processo de *incorporação*. A memória que torna o animal-homem capaz de dominar o tempo em sua tripla dimensão de passado, presente e futuro, de modo diferente do que o faz um *animal capaz de promessa*, é antes de tudo de ordem orgânica.

Como se produz uma memória no animal-homem?

Como se imprime neste entendimento instantâneo, ao mesmo tempo obtuso e fantasioso, nesta faculdade de esquecimento que se faz corpo, alguma coisa que continua presente? Este problema tão antigo não foi exatamente resolvido, como se pode ver, com meios muito suaves; talvez não haja nada de mais terrível, de mais inquietante em toda a pré-história do homem que sua *mnemotécnica*. Marca-se com ferro em brasa para que isto continue na memória – eis o princípio essencial da mais antiga de todas as psicologias na terra (infelizmente a mais durável). [...]. Em certo sentido, aí está todo o ascetismo: algumas ideias devem fixar-se indelévels na memória, presentes para sempre, “fixas” – e as prescrições e os gêneros de vida ascéticos são meios para liberar essas ideias da concorrência de todas as outras ideias e torná-las inesquecíveis⁸.

Assim, desde a cultura mais primitiva, a da moralidade dos costumes, encontram-se inculcadas não somente as regras da vida social (tradição), mas uma “mnemotécnica”, isto é, uma possibilidade de desligar-se do instante presente, ao qual o animal continua prisioneiro para sempre. É assim que o homem escapa da animalidade, que ele se faz não animal (*Untier*) e super-animal (*Übertier*)⁹. Schopenhauer já havia insistido na capacidade propriamente humana de libertar-se da experiência imediata pela apreensão do passado e de tomar recuo para o pensamento de um futuro. Daí resulta para o homem uma tomada de consciência da morte, e por isso mesmo uma *necessidade metafísica* que o homem é o único ser a sentir, sob uma dupla forma, religiosa em primeiro lugar, depois filosófica. Portanto, também aqui Nietzsche reteve muito de Schopenhauer; mas o ponto capital é que onde Schopenhauer fala da *natureza* humana, Nietzsche vê o efeito da própria cultura determinada por processos de criação. Os comentaristas observaram com toda razão a importância da passagem, em Nietzsche (nos primeiros anos em Basileia), do vocabulário da educação (*Erziehung*) propriamente humana ao da criação (*Züchtung*) que se aplica às plantas (cultivadas, como se diz na nossa língua) e aos animais¹⁰; os animais de criação distinguem-se dos animais “selvagens”, e a ostra, por exemplo, pode produzir pérolas “naturais” ou pérolas “de

cultura” (isto é, de criação). Observamos, sem poder desenvolvê-los, curiosos entrecruzamentos entre os léxicos francês e alemão: por exemplo, a palavra francesa “*élève*” (aluno) pertence ao domínio da educação, mas consoa com “*élevage*” (criação), como também com elevação do espírito (fora de um estado de infância); e não esqueçamos que a cultura do espírito é exatamente, em primeiro lugar, uma metáfora agrícola. As traduções exprimem *Züchtung* por toda uma série de termos que têm o duplo defeito de quebrar a unidade da noção e de introduzir significados parasitários. Certamente não há *criação* (*élevage*) sem coação nem seleção, e o próprio Nietzsche insiste nisto, mas o termo não pode ser reduzido, para o leitor, a um único aspecto. Evitaremos, pois, palavras como adestrar, domar e domesticar que introduzem uma nuance particular; e o risco com seleção é de introduzir um darwinismo implícito.

As morais, as religiões, as legislações e as filosofias são outros tantos modos de criação que tendem a constituir *tipos* e a conservá-los relativamente fixos. A educação, a formação intelectual só contribuem neste sentido de modo superficial. Lembremos esta tese essencial que já encontramos diversas vezes: “o homem é um animal cujo caráter ainda não foi fixa fixado”¹¹ – o que aliás o distingue de todo outro animal. No homem, os “instintos”, que são outras tantas formas da vontade de poder, não são determinados por uma “ideia”, mas estão em devir numa cultura: nela eles nascem, nela se hierarquizam e se destroem para dar forma a “tipos” de humanidades estáveis e conformes a uma tábua de valores, isto é, a uma condição de existência numa certa cultura: nela a coação que se dá como “natural” tornou-se propensão, e antes de tudo no corpo, sobre o corpo. É claro que uma dialética da natureza e da cultura não poderia ser introduzida aqui para transpor, disfarçando-o, o velho

dualismo “idealista” da alma e do corpo. Sejam quais forem os meios de uma terrível crueza que permitiram sua constituição, a cultura é uma memória quase inteiramente inconsciente e de longa duração: Nietzsche se atribui por hipótese os milênios da pré-história, o que no estado dos conhecimentos era, e ainda é, uma facilidade. Em todo caso estamos longe da concepção, comum em nossos dias, de uma “cultura” que ultrapassa a natureza, uma espécie de suplemento da alma flutuando sobre a paisagem desolada das necessidades materiais.

Contudo, a pré-história já é história. Deveríamos estabelecer, como o fez G. Deleuze, uma verdadeira cesura entre uma atividade do homem da pré-história e a reatividade que caracteriza o homem dos tempos históricos? Parece que, nos textos de Nietzsche, a oposição não é entre a história e a pré-história, mas entre uma cultura *não histórica*, a cultura grega, e uma cultura que se tornou essencialmente histórica, a das “ideias modernas”. A distinção aparece imediatamente, desde a segunda das *Considerações intempestivas* intitulada: “Da utilidade e do inconveniente dos estudos históricos para a vida”. Vamos deter-nos também aqui um pouco no título. O que é colocado em questão não é o devir das sociedades humanas, mas os estudos históricos, isto é, uma atividade científica que conheceu um extraordinário impulso do romantismo ao positivismo, a tal ponto que é possível qualificar a cultura contemporânea como essencialmente histórica. Não se propõe uma discussão sobre a ou as filosofias da história então dominantes, menos ainda uma metodologia da ciência histórica, mas simplesmente apreciar o significado que toma, na vida de uma cultura como a nossa, a dominação do ponto de vista histórico. Nietzsche é *de seu tempo*, ele mesmo é historiador enquanto especialista em filologia clássica, e certamente não renunciará a sê-lo, uma vez que a própria genealogia

se define como uma “história”. Se neste momento ele é *contra seu tempo*, contra sua própria cultura, não é para excluir os estudos históricos, mas para denunciar o niilismo próprio a todo historicismo: “Porque eu não saberia que sentido teria a filologia clássica no nosso tempo se não fosse agir de modo intempestivo – isto quer dizer contra este tempo, e conseqüentemente sobre este tempo, em proveito de um tempo vindou vindouro”¹². Para isto ele vai apoiar-se no conhecimento (histórico!) que ele tem de uma cultura que teve grandes historiadores, mas que foi essencialmente não histórica, e por isso mesmo, talvez, fosse mais rica e mais viva que nenhuma outra: a cultura grega. De que se surpreenderia um grego antigo se voltasse à nossa cultura marcada pelo historicismo? Não de que houvesse historiadores, não de que a cultura moderna fosse como toda cultura, memória dos eventos e dos homens, mas porque cultivada não quisesse dizer senão “cultivada historicamente” e de ter perdido de vista que o conhecimento histórico, como todo outro conhecimento, deve estar a serviço de uma força não histórica; que melhor exemplo que Tucídides, o mais profundo historiador grego?

Ele percebe e introduz em toda coisa, em toda pessoa um elemento de grandeza ao ver nelas apenas tipos; o que poderia criar toda a posteridade, à qual é dedicada sua obra, com o que não seria típico?¹³

Portanto é só em relação ao historicismo moderno e à sua crítica que se deve compreender a distinção de três formas de história, feita na *Segunda intempestiva*, distinção que quase não será retomada em seguida. Ela corresponde a três modos que uma cultura tem de apreender o tempo, de estabelecer uma divisão entre a memória e o esquecimento.

Se o homem quer criar grandes coisas, precisa do passado e se apodera dele pela história monumental; ao contrário, quem quer perpetuar os costumes e as venerações antigas consagra-se ao passado como historiador antiquário; só aquele que é oprimido pela angústia do presente, e que quer

a todo preço livrar-se de seu peso, precisa da história crítica, que julga e condena. Muitas desgraças resultam do transplante irrefletido dessas espécies: a crítica sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecimento da grandeza sem o poder da grandeza ajudaram a desenvolver estas plantas que, arrancadas de seu solo natural originário, degeneraram¹⁴.

O homem da cultura histórica apela para o que ele chama “objetividade”, isto é, a submissão do passado à trivialidade do presente, como se ele tivesse a possibilidade, o dever de ser juiz das grandes ações, das grandes individualidades do passado, como se o fato de ter chegado tarde lhe desse alguma superioridade sem ter que provar nada mais. “*Só a partir da maior força do presente é permitido interpretar o passado, só na extrema tensão de vossas qualidades mais nobres é que atingireis o que no passado é digno de ser conhecido, conservado, o que é grande*”¹⁵. Será que se trataria de voltar de uma história crítica a uma história monumental como aquela que Tucídides havia ilustrado? O próprio Nietzsche é mais do que historiador e formado nos métodos críticos da filologia para renunciar às conquistas de trabalhos científicos que ele pretende, ao contrário, colocar a serviço da *genealogia*. “A história deve resolver o próprio problema da história, o saber deve fazer seu dardo retornar contra ele mesmo”¹⁶.

Ora, a história nos ensina que a cultura que elevou ao mais alto grau o tipo humano foi precisamente uma cultura não histórica – nos antípodas de uma civilização que se pensa a si mesma como *resultado* de um progresso implacável: não é a história universal o tribunal universal segundo uma fórmula célebre de Schiller? Schopenhauer já havia zombado desta concepção hegeliana que coloca o filósofo no fim da história como um Deus espectador do cumprimento de sua própria teodiceia. Nietzsche não vê nos historiadores positivistas que sucederam os hegelianos mais do que um novo clero, ao qual se transfere a veneração que se dedicava outrora aos padres. Os últimos

homens sabem bastante história para achar que são os mais “razoáveis”. Mas esse culto da história, da realidade criada por ela, esse culto do *fato*, caracteriza uma civilização dos que vieram tarde, de impotentes que renunciaram a toda verdadeira criação de um futuro.

Deveria haver necessariamente uma raça de eunucos como guardiães do harém da grande história universal? Sem dúvida a pura objetividade lhes cairia bem. Isto pareceria sua tarefa de vigiar a história, para que dela nascessem apenas histórias, mas não acontecimentos [...]. Pouco importa o que pretendeis fazer, contanto que a história se mantenha preservada em sua bela objetividade, particularmente por aqueles que jamais poderão fazer história¹⁷.

Portanto, Nietzsche estabeleceu bem depressa, desde a *Segunda Intempestiva*, o vínculo entre o historicismo, a pesquisa do ponto de vista histórico, último, absoluto, e o positivismo, a pesquisa da objetividade científica. Trata-se sempre de uma recusa do perspectivismo, da “infinitude” do perspectivismo para instalar-se num além que escapa de todo colocar em perspectiva; assim nem o historicismo hegeliano ou positivista da “cultura histórica”, nem geralmente o ideal científico moderno podem evitar uma postulação teológico-metafísica, que eles no entanto estão persuadidos de ter rejeitado, fazendo-se puro espelho do real. Nietzsche voltou diversas vezes à objetividade como sintoma de uma doença da vontade, por exemplo em *Além do bem e do mal* (12 anos depois da *Segunda intempestiva*):

Para cobrir essa doença, existem as mais belas vestes de aparato enganador; e, por exemplo, quase tudo que é exposto hoje como “objetividade”, “cientificidade”, “*l’art pour l’art*”, o puro conhecer livre da vontade, tudo isto é apenas ceticismo e paralisia da vontade sob vestes brilhantes¹⁸.

A última fórmula citada visa sem dúvida o hegeliano-schopenhaueriano Hartmann, mas podemos surpreender-nos com a introdução da fórmula francesa “*l’art pour l’art*” que não se refere a uma atividade científica, mas a um movimento literário que reagiria

então contra o lirismo pessoal dos românticos, pela impassibilidade lúcida e desencantada de um Flaubert ou de um Leconte de Lisle. Um ideal de objetividade caracteriza, no fim do século XIX, a cultura europeia e singularmente a francesa que, na opinião de Nietzsche, é a mais avançada (isto é, a mais decadente!). O homem objetivo, o homem do “desinteresse” acaba por não ter existência própria.

Sua alma-espelho, eternamente ocupada em polir-se, já não sabe mais aquiescer, não sabe mais negar, não comanda, nem tampouco destrói [...]. O homem objetivo é um instrumento, um instrumento de medida, uma obra-prima em espelharia, fácil de quebrar ou turvar; que se deve tratar com cuidado e honrar; mas ele não é um fim, um resultado, um impulso, nem mesmo um homem completo, no qual se justifica a existência inteira, nem uma conclusão – menos ainda um começo, um procriador, uma causa primeira, nada de rude, de poderoso, que encontra seu apoio em si mesmo, que queira ser chefe¹⁹.

Seja qual for seu lugar na cultura moderna, o homem da objetividade renuncia à *interpretação*, a “fazer violência, corrigir, abreviar, suprimir, estofar, amplificar, falsificar, e tudo que pertence em geral a toda atividade interpretativa”²⁰. Esta vontade de contentar-se com o *fato*, com o pequeno fato caro a Taine, com o pequeno “*faitalisme*”, é em suma uma forma do ascetismo, assim como a negação da sensualidade quando se trata dos costumes. Como surpreender-se com o lugar tão reduzido que uma cultura como esta dá ao filósofo, quando ele não é apenas um historiador erudito, exclusivamente atento aos pequenos fatos? “A filosofia não tem direito de existir no interior da cultura histórica, se ela pretende ser algo mais que um saber sem ação e reduzido à interioridade”²¹.

1. *Contra* é a palavra latina que opõe num processo as duas partes adversas.

2. *O caso Wagner*. Prefácio.

3. *Zarathustra*, III, Antes que desponte o sol.

4. Filisteu é uma palavra de estudantes para zombar do pequeno burguês muito conveniente e muito respeitador das leis, uma espécie de Prudhomme. .

5. *Ecce homo*, no artigo consagrado à primeira “Intempestiva”

6. *Fragments posthumes*, primavera de 1888, 16 [10].

7. *Aurora*, livro I, § 1 intitulado: Conceito da moralidade dos costumes.
8. *Genealogia da moral*, II, § 3.
9. Cf. nosso capítulo 16.
10. Cf. em particular a exposição de P. Wotling em *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 218 e seguintes.
11. *Além do bem e do mal*, § 62.
12. *Primeira intempestiva*. Prefácio. Chamamos historicismo a predominância que se tornou exclusiva do ponto de vista histórico. A palavra não está em Nietzsche.
13. *Aurora*, III, § 168.
14. *Segunda intempestiva*, § 2. É preciso tomar cuidado com as denominações (talvez pouco felizes). O monumento é tudo que é digno de ser conservado como memória. O antiquário é aquele que aprecia o passado como tal (a palavra designou por muito tempo os especialistas da Antiguidade clássica).
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, § 8.
17. *Segunda intempestiva*, § 5.
18. *Além do bem e do mal*, VI, § 208.
19. *Além do bem e do mal*, VI, § 207.
20. *Genealogia da moral*, III, § 24.
21. *Segunda intempestiva*, § 5.

O FIM DA METAFÍSICA

Qualquer que tenha sido historicamente a complexidade das relações entre ciência, teologia e filosofia, desde o período pré-socrático, isto é, desde o nascimento da filosofia, ela se distingue da ciência propriamente dita¹. Se o espírito científico não pode prescindir de uma crença fundamental, se o socratismo e seu otimismo teórico está exatamente na origem de todo nosso desenvolvimento científico, então o filósofo e o cientista se encontram, necessariamente, até no terreno da objetividade. Nietzsche parece manter uma concepção tradicional das relações das ciências com a filosofia: a de um filósofo coordenador e mediador dos estudos feitos nas ciências humanas, em particular na biologia; ressalvado o que é essencial, isto é, que a tarefa do filósofo não é elaborar uma ciência das ciências, o que o levaria inevitavelmente a uma metafísica, mas uma tarefa de “psicólogo” superior, de genealogista: “Doravante, *todas* as ciências devem preparar a futura tarefa do filósofo; esta tarefa deve ser cumprida como a resolução do *problema do valor*, como a determinação da *hierarquia dos valores*”².

A relação da figura do filósofo com a figura do sacerdote é muito mais essencial, uma vez que é uma relação de origem. Quando Nietzsche enumera as pulsões que caracterizam, segundo ele, o filósofo, elas parecem à primeira vista opor-se às do sacerdote:

Que se faça o cômputo das pulsões e virtudes particulares ao filósofo: sua pulsão de duvidar, de negar, sua pulsão de expectativa (*ephektischen*), de análise, de pesquisa, de informação, de exploração, sua pulsão de comparar, de harmonizar, sua vontade de neutralidade e de objetividade,

sua vontade de tudo considerar *sine ira et studio* – já não se sabe muito bem que tudo isto foi contrário, há muito tempo, às exigências primordiais da moral e da consciência?³

Mas é precisamente ao abrigo do ideal ascético que o filósofo pôde desenvolver as “virtudes” que lhe eram próprias. Sem as condições próprias de toda vida contemplativa, “o desvio específico” que afasta o filósofo do tipo do sacerdote não poderia ter aparecido, mesmo que o filósofo, até os nossos dias, continue marcado pelo ascetismo e pela negação da vida que foi sua condição primeira de existência. Nietzsche usa a imagem do casulo (o ascetismo) ao abrigo do qual a lagarta repugnante (o padre!) se metamorfoseia em borboleta multicolor. A genealogia da moral também é uma genealogia do imoralismo. Até o presente, pelo menos até Zaratustra, o filósofo continuava sendo até certo ponto teólogo, mesmo entre os “livres-pensadores”. “Será que já existe hoje bastante orgulho, audácia, coragem, autoconsciência, vontade espiritual, vontade de responsabilidade e *livre-arbítrio* nesta terra, para que daí em diante seja realmente *possível* ‘o filósofo’?”⁴ Não deve surpreender-nos a dupla afirmação, característica do modo de pensar de Nietzsche, de que o tipo do filósofo já foi definido com Tales, mas que a filosofia (não ascética) ainda não era nem mesmo possível.

É a partir desta questão sobre o filósofo do futuro que devemos compreender um breve capítulo do *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado: “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar uma fábula”. Será que convém ver neste título um resumo bem cômodo de uma filosofia da história, segundo a filosofia de Nietzsche, com a vantagem de contrabalançar numa página o monumento hegeliano? Observemos de início que neste caso a esquematização em seis pontos excluiria, de modo estranho, da história da filosofia, principalmente a filosofia pré-platônica “na época trágica dos gregos”, e que ela passaria sob silêncio o sistema hegeliano, exatamente aquele que ela deveria

superar. “História de um erro” diz o subtítulo, e este erro foi desenvolvido nas páginas que precedem imediatamente e que trazem o título: “A ‘razão’ na *filosofia*” e que são consagradas à análise da idiossincrasia do filósofo cuja fé na razão nada mais é do que uma fé na gramática, na “metafísica da linguagem”. O filósofo acredita “desesperadamente” no ser: “Por toda parte o ser como causa é introduzido pelo pensamento, sub-repticiamente [...]. As características atribuídas ao “verdadeiro ser” são as características do não ser, do *nada*; construiu-se o “verdadeiro mundo” em oposição ao mundo real; na verdade é um mundo aparente, na medida em que ele é simplesmente uma ilusão de *ótica moral*”⁵. É exatamente deste “erro” que se trata neste texto, no qual a questão não é de uma história conceitual nem de uma história doutrinal em seu desenvolvimento dialético ou positivista, mas de tipos de existências filosóficas evocadas metaforicamente, e até com certo humor – numa palavra, uma sequência de perfis de metafísicos próprios para compreender quem poderá ser o filósofo do futuro:

1) O verdadeiro mundo, acessível ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – ele está nele, *ele é este mundo*. (A mais antiga forma da Ideia relativamente razoável, simples, convincente). Perífrase para a fórmula: “Eu, Platão, sou a verdade”.

2) O verdadeiro mundo, inacessível no momento, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que faz penitência”). Progresso da Ideia: Ela se torna mais refinada, mais insidiosa, mais inapreensível – ela *viramulhere* se torna cristã.

3) O verdadeiro mundo, inacessível, indemonstrável, que não se pode prometer, mas já ao ser pensado é uma consolação, uma obrigação, um imperativo (O velho sol ao fundo, mas através das nuvens do ceticismo); a Ideia se torna sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.

4) O verdadeiro mundo – inacessível? Em todo caso inalcançado, e como inalcançado, *desconhecido*. Consequentemente, não mais consola, não liberta, não obriga; a que poderia algo desconhecido nos obrigar? (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto do galo do positivismo).

5) O “verdadeiro mundo” – uma Ideia que não serve para mais nada, que não obriga mais – uma ideia que se tornou inútil, supérflua, por

consequente uma ideia refutada: só cabe aboli-la! (Dia claro; café da manhã; retorno ao bom-senso e à alegria; Platão rubro de vergonha; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)

6) O verdadeiro mundo foi abolido por nós: que mundo restaria? O mundo aparente talvez? ... Mas não! Com o verdadeiro mundo também abolimos o mundo aparente. (Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; topo da humanidade; *incipit Zarathustra*”⁶.

“Aqui começa Zarathustra”. Duas palavras latinas que Nietzsche escreve em letras maiúsculas dão sem dúvida a chave desta passagem. É Zarathustra que, esforçando-se para pensar o eterno retorno, começa a encerrar a história de um erro, o erro que comanda o niilismo europeu até seu fim na cultura histórica. É Zarathustra que está à busca do super-homem, cuja figura mais convincente talvez seja a do filósofo do futuro. Será que deu para perceber que na “história de um erro” os três primeiros pontos evocam os metafísicos cuja filosofia é determinada pelo pensamento do verdadeiro mundo, enquanto os três outros pontos evocam “antimetafísicos”, positivistas ou cientistas (o canto do galo antes do nascer do sol), os livres-pensadores, os sem-Deus (ateus) dos quais o próprio Nietzsche diz fazer parte (a manhã cinzenta), e enfim o próprio Zarathustra (meio-dia)? Ora, na nossa cultura histórica, a metafísica começa com Platão, com as dualidades fundadoras do ser e do devir, do ser e da aparência. Desde então os filósofos são caracterizados por seu “egipticismo”, visto que não manipulam senão “múmias conceituais” e impõem à vida do devir categorias e identidades que não são mais do que os pressupostos metafísicos da linguagem. Mas a extenuação da ideia platônica, o esgotamento da crença num mundo suprassensível, a substituição dos ideais antigos pelos novos ideais, como o progresso e o bem-estar generalizados, nunca fizeram mais do que aprofundar o niilismo, inscrito desde o começo no menosprezo platônico do corpo e do mundo sensível. Nenhuma dialética é capaz de reverter a história de um erro em

história de uma verdade. “Reverter o platonismo”, fórmula muitas vezes citada, e que remonta à juventude de Nietzsche, não pode servir para caracterizar sua antimetafísica. Reverter o platonismo, proclamar que Deus está morto, isto jamais foi e jamais será, como bem o viu Heidegger, mais do que perpetuar o niilismo, generalizar o modo metafísico do pensamento.

Estamos no ponto 5 de nosso texto: o que significa ainda a *aparência* quando se aboliu com o ser a própria distinção entre o ser e o aparecer? Nosso tempo não necessitaria de um tumulto caótico de todos os diabos só para convencer-se de que Deus está morto? Afinal o platonismo sempre está presente. A crítica kantiana da distinção entre o fenômeno e a coisa em si continua sendo o pivô desta história de um erro. Mas depois de Kant, quando a coisa em si foi reconhecida como inútil e embaraçosa, será que o fenômeno pode encontrar em seu próprio desenvolvimento a possibilidade de opor-se a si mesmo num em si? Neste sentido teríamos uma alusão a um idealismo extremo, absoluto, e que começaria a pensar dialeticamente o devir a partir da negação radical do ser.

Seja como for, Nietzsche quando escreve o *Crepúsculo dos ídolos* sabe muito bem que é impossível desembaraçar-se da metafísica com uma fórmula como: “o platonismo é o mundo às avessas”. Desde Kant, foram muitos os pensadores no século XIX que anunciaram o fim da metafísica, da filosofia como metafísica, e quiseram encerrar sua história. Todos os positivismos, todos os socialismos, sejam eles utópicos (Saint-Simon, Fourier) ou científicos (Marx), sem contar os milenaristas (Wronski), anunciaram a iminência, na própria história, de um fim da metafísica que seria também sua destruição. Mas não se trataria de tantos fantasmas de uma cultura histórica, incapaz de pensar o não histórico, a não ser subordinado a uma história – de uma cultura também incapaz de suportar o niilismo acabado que dá

sentido à sua própria história? Ser filósofo, ser intempestivo, não seria antes dar ouvidos, fora dos discursos ensurdecedores platônico-cristãos, a algumas palavras de Heráclito, a alguns anúncios de Zaratustra? O pensamento do eterno retorno contra o pensamento da história?

Entretanto, Heidegger ainda tentou situar o pensamento de Nietzsche numa “história da metafísica” da qual ele seria a última fase, antes que ela fosse enfim superada pela “experiência do pensamento” heideggeriano. Enquanto Nietzsche se apoiava numa definição bem banal da metafísica (crença num outro mundo além do mundo sensível), Heidegger a caracteriza precisamente por uma estrutura “ontoteológica” que ele encontra em todos os grandes metafísicos, *inclusive Nietzsche*. É aí que está o paradoxo da leitura heideggeriana: de um lado, ele toma o pensamento de Nietzsche a sério colocando-o no nível dos maiores autores da tradição; mas, de outro lado, ele recusa a pretensão de Nietzsche de fechar esta tradição, situando-se fora dela com o pensamento do eterno retorno. Ele entrevê que o pensamento de Nietzsche pertence sempre à metafísica na própria dualidade do tema da vontade de poder e do eterno retorno; encontra aí a ontologia (o ser é no fundo vontade de poder) e a teologia (o ser encontra sua mais alta expressão no eterno retorno). É impossível seguir aqui o extraordinário “diálogo” que Heidegger soube estabelecer com Nietzsche, o autor sobre o qual ele certamente escreveu mais: é neste diálogo sobre o apogeu do pensamento que se lança talvez a sorte da filosofia do futuro. Mesmo sem dar os elementos dessa filosofia, conviria lembrar que é com Heidegger que Nietzsche se tornou aquele autor importante que não pode ser descartado de nenhum debate essencial. Mas é a ele que deveríamos atribuir, ainda que lhe pese, o papel de último metafísico? A antimetafísica da qual ele se valeu não passaria de uma

última máscara? Deveríamos antes de tudo perscrutar esta noção de uma “história da metafísica”, perguntar-nos por sua origem e por sua relação com o que Nietzsche chamava história de um erro. Mas é a leitura heideggeriana do eterno retorno que parece criar a maior dificuldade: deve-se fazer dela o modo de existência da totalidade do existente e até reconhecê-lo no domínio mundial da técnica? Basta lembrar que Nietzsche não pretendia estabelecer uma *tese* com o eterno retorno – como Heidegger parece compreendê-lo tão classicamente – mas, segundo seu método interpretativo, colocar à prova a própria possibilidade de pensá-lo.

1. Cf. nossa primeira parte, cap. 2.

2. *Genealogia da moral*, I, observação final

3. *Genealogia da moral*, III, § 9. *Ephektischen*: que suspende seu julgamento. Léxico do cepticismo antigo (Sextus empiricus). *Sine ira et studio*: sem cólera nem preconceito (Tácito).

4. *Genealogia da moral*, III, § 10.

5. *Crepúsculo dos ídolos*. A razão na filosofia, § 5 e 6.

6. Ibid. Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar uma fábula.

O PENSAMENTO DO ETERNO RETORNO

“A crítica da ideia do eterno retorno foi feita muitas e muitas vezes em nome da lógica, da ciência e da verossimilhança”¹. Eis como é apresentado *Assim falava Zarathustra*, ainda em nossos dias, por uma eminente tradutora de Nietzsche. Ela vê, pois, no eterno retorno, apenas um “*substratum* metafísico”, um “artigo de fé”, um tema místico, sendo tudo isso, evidentemente, a mesma coisa! Resta um belo poema que se apreciará por suas qualidades estéticas e também por sua repercussão moral sobre jovens leitores, o que é bem característico do modo como tem sido acolhida a obra de Nietzsche nos meios universitários, mesmo por comentaristas benévolo. Parece que a tradutora não percebeu que Nietzsche, embora ela o tenha lido tão assiduamente, colocava em questão (e de modo muito radical!) as convicções estéticas e morais que ela supunha poder conservar impavidamente inabaláveis. Portanto, o eterno retorno não pode passar de um absurdo para o leitor “objetivo” que todos nós nos tornamos. Reação surpreendente, ou melhor, falta de reação da parte de um representante da cultura histórica e científica. Nietzsche havia analisado e previsto muito bem esta resistência, este *non possumus*, esta recusa de compreender.

E, não obstante, o pensamento do eterno retorno tinha respeitadíssimos precedentes na filosofia antiga, como também na sabedoria oriental. É claro que Nietzsche não ignorava esses precedentes: ele faz referência ao eterno retorno na *Segunda intempestiva* sobre a história, atribuindo-o aos pitagóricos. Mais tarde,

em *Ecce homo* ele facilita a tarefa dos intérpretes aplicados à pesquisa das fontes: “A doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, do curso cíclico incondicionado e infinitamente repetido de todas as coisas – esta doutrina de Zaratustra já *poderia* ter sido ensinada por Heráclito. O Pórtico (*Stoa*) que herdou de Heráclito quase todas as suas representações tem traços desta doutrina”². A palavra traços pode surpreender, pois o helenista não podia ignorar a importância do Grande ano na cosmologia dos estoicos; esta reserva talvez tenha a ver com o racionalismo implícito na equivalência de Zeus, do destino, da alma do mundo e da razão: “ela percebe o retorno periódico de todas as coisas, ela compreende que a posteridade não verá nada de novo e que nossos antepassados não verão nada mais; mas em quarenta anos, se tivermos inteligência (*nous*) suficiente, teremos acabado de ver, de alguma forma, tudo que foi e tudo que será sob uma forma semelhante”³. Note-se que Nietzsche sublinhou o “poderia”. É Zaratustra que dá enfim seu sentido ao que em Heráclito não passava de possibilidade, e de alguma forma retroativamente: estamos, pois, longe de uma pesquisa objetiva das fontes.

Através de autores como Plutarco e Diógenes Laércio, Nietzsche sabia que este retorno periódico de todas as coisas era atribuído aos “magos” da Pérsia Antiga. Citando trabalhos sobre o Irã antigo que Nietzsche havia consultado, os mesmos de seu amigo Overbeck que ele não podia ignorar, Charles Andler conclui de uma maneira que poderíamos achar humorística: “Quer ele saiba, quer não, Nietzsche era um parsi da seita zervaniana”. Parsi, portanto discípulo de Zaratustra...⁴

E eis agora o eterno retorno nos pensamentos da Índia, tão caros a Schopenhauer, que devemos sem dúvida citá-los aqui, de preferência aos trabalhos eruditos contemporâneos de Nietzsche. No capítulo

XLI dos suplementos do *Mundo como vontade e como representação*, intitulado: “Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nossa espécie”, Schopenhauer opõe o criacionismo judeu-cristão à doutrina hindu e búdica da *palingenesia*, do perpétuo retorno do ciclo de renascimentos e mortes, doutrina que ele considera como a forma sábia e filosófica da crença popular na *metempsicose* que só diz respeito à alma.

Encontramos de fato a doutrina da metempsicose, vinda dos tempos mais antigos e mais veneráveis, sempre difundida na terra como a crença da grande maioria da espécie humana, verdadeiramente como doutrina de todas as religiões, à exceção da religião judaica e das duas religiões originárias do judaísmo [cristianismo e islã]; mas é no budismo que ela é mais elaborada e se aproxima mais da verdade⁵.

Portanto devemos entender que, para Schopenhauer, o eterno retorno é uma verdade metafísica universal, totalmente ocultada no Ocidente pelo dogma bíblico da criação, mas que a teoria kantiana da idealidade do tempo vai permitir enfim desvelar.

Por toda parte e sempre, o autêntico símbolo da natureza é o círculo, porque ele é o esquema do retorno; é efetivamente a forma mais geral na natureza que a espalhou por toda parte, desde o curso dos astros até a morte e o renascimento dos seres organizados, e é só por esta forma que é possível, no fluxo incessante do tempo e de seu conteúdo, um ser estável, isto é, uma natureza [...]. Considerando bem, é impensável que o que existe uma vez com toda a força da realidade possa aniquilar-se e não ser mais pensado durante uma infinidade de tempo⁶.

Em cada instante presente, “sentimos e experimentamos que somos eternos”, para retomar a célebre fórmula de Spi Spinoza⁷. Como exprimi-la melhor do que retomando a antiga imagem da circularidade natural ou artificial, a da roda do tempo? Já encontramos em Schopenhauer a metáfora, que nos parece tão propriamente nietzschiana, do curso do Sol que se repete cada dia e do momento privilegiado do meio-dia, momento da mais intensa afirmação da existência, quando ele evoca: “esse ponto que se estende sem cessar, que divide em tempo o tempo sem limites, e que

continua no lugar, invariável, semelhante a um perpétuo meio-dia, ao qual jamais sucederia a frescura do anoitecer”⁸. E Schopenhauer não ignora a dificuldade de apresentar a noção do eterno retorno numa civilização sempre dominada pelos dogmas fundamentais da Bíblia, mesmo quando ela se crê libertada desses dogmas:

Sei muito bem que, se eu tivesse afirmado seriamente a alguém que são iguais o gato que está brincando neste momento no pátio e aquele que há trezentos anos deu os mesmos saltos e giros, passaria a seus olhos por um louco; mas sei que mais louco é ele por acreditar que o gato de hoje e o de trezentos anos atrás são inteira e fundamentalmente diferentes⁹.

Assim, pois, o eterno retorno já estava claramente enunciado em Schopenhauer, com suas referências antigas e orientais. Por que os comentaristas de Nietzsche atribuíram em geral tão pouca importância a isso? Por que Nietzsche apresentou o pensamento do eterno retorno não sob o aspecto de uma reflexão progressivamente desenvolvida, mas de uma brusca inspiração?

Vou contar agora a história de *Zarathustra*. A concepção fundamental da obra, o pensamento do *eterno retorno*, a fórmula suprema de afirmação a que se pôde chegar – situa-se em agosto de 1881: ela foi lançada numa folha de papel como em subscrito: seis mil pés acima do homem e do tempo. Naquele dia eu caminhava junto ao lago Silvaplana através dos bosques; parei diante de uma imponente rocha em forma de pirâmide, perto de Surlei. Foi lá que me veio este pensamento. Voltando alguns meses atrás a partir daquele dia, encontro como sinal precursor uma repentina mudança, profunda e decisiva, de meu gosto sobretudo em música¹⁰.

Não esqueçamos que em Nietzsche o *gosto* significa na maioria das vezes a intuição, a opção intuitiva. Não estamos diante da conclusão de um trabalho intelectual, mas diante de uma inspiração de artista, de músico. O eterno retorno se estabelece no pensamento de Nietzsche, apodera-se dele como uma ave de rapina, num lugar e num tempo precisamente situados, mas que não cessarão de assediar a imaginação de Nietzsche quando ele escreve *Zarathustra*. “Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um

ar *vivo* [...]. Mas, como todas as coisas repousam tranquilas na luz! Como se respira livremente! Quantos seres sentimos *abaixo* de nós”¹¹.

Mas, ponto capital, estar a seis mil pés acima dos homens e de sua cultura, não é absolutamente estar além do mundo, aceder a um trás-mundo, ao passo que a concepção schopenhaueriana supunha a idealidade do tempo, isto é, a distinção entre o devir fenomenal e o em si imutável, definindo-se o presente como o ponto de contato, o ponto tangencial entre a roda do tempo e a realidade eterna fora das formas espaçotemporais que delimitam o mundo como representação. O pensamento do eterno retorno em Schopenhauer supõe portanto a metafísica e, mais exatamente, uma *antimetafísica*, como fase última do niilismo ocidental. Então se estabelece facilmente a correspondência com este outro niilismo religioso e filosófico que é o budismo. Seja qual for o significado que se dê à palavra *nirvana*, ela aparece como a interrupção de uma palingenesia tal como a obtém a negação da vontade por ela mesma em Schopenhauer. Trata-se em ambos os casos de escapar do ciclo eterno de sofrimentos e ilusões, e esta “libertação” implica o reconhecimento de uma dimensão metafísica, por negativa que ela seja. Em Nietzsche, portanto, o conceito do eterno retorno é plenamente original e não tem, propriamente falando, fontes. *Ao mesmo tempo que do mundo verdadeiro, somos desembaraçados do mundo aparente*. Daí em diante desapareceu toda problemática metafísica ou antimetafísica. De que teríamos que livrar-nos? Só resta afirmar o eterno retorno. Assim estamos sem dúvida o mais perto possível da intuição que surgiu no espírito de Nietzsche, não para explicá-la, é claro, mas simplesmente para caracterizar-lhe a novidade.

Será que é possível ir mais longe, justificar o pensamento do eterno retorno, não simplesmente a partir dos mitos da mais antiga sabedoria humana, mas com a ajuda dos conceitos do pensamento

científico moderno? Foi isto que Nietzsche achou que podia tentar com duas postulações que lhe foram sugeridas pelos enunciados das teses e das antíteses da “dialética transcendental” kantiana: de um lado, a infinidade temporal do mundo, tanto observando para trás como para frente; de outro lado, uma quantidade limitada de força (ou melhor, de energia) repartida no espaço.

Se o mundo *pode* ser pensado como uma quantidade determinada de forças e um número determinado de centros de forças – e qualquer outra representação continua indeterminada e por conseguinte *inutilizável*, segue-se que o mundo deverá passar por um número calculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência. Num tempo infinito cada uma das combinações possíveis seria realizada uma vez num momento qualquer; digamos melhor: ela seria realizada um número infinito de vezes. E como entre cada combinação e seu retorno mais próximo, todas as combinações ainda possíveis deveriam necessariamente ser percorridas, e que cada uma dessas combinações condiciona a sequência inteira das combinações da mesma série, assim seria provado um ciclo contínuo de séries absolutamente idênticas; o mundo é um ciclo que já se repetiu uma infinidade de vezes e que joga seu jogo ao infinito. – Esta concepção não é simplesmente uma concepção mecanicista; pois, se fosse, não arrastaria um retorno infinito de casos idênticos, mas um estado final. *Uma vez que* o mundo não atingiu este estado final, o mecanicismo não vale necessariamente para nós, a não ser como hipótese imperfeita e somente provisória¹².

Encontramos de novo a imagem heraclitiana do jogo, mas interpretada com a ajuda das matemáticas aleatórias como são desenvolvidas desde a época de Pascal: uma infinidade de lances de dados realiza infinitamente uma possibilidade *determinada* de combinações, que são muito numerosas, ou melhor, inúmeras, mas não infinitas. Na infinidade do tempo passado, se o mundo tivesse uma meta, a meta já estaria alcançada; se um equilíbrio das forças devesse produzir-se, isto já estaria feito. Muito já se discutiu o raciocínio de Nietzsche; já se fez intervir sábias considerações sobre a degradação da energia. Será que ele acreditava realmente ter trazido uma versão científica “objetiva” do eterno retorno? Será que para ele não se trataria apenas de mostrar que o eterno retorno não

era concebível nos termos da ciência positiva? Era preciso abalar as convicções do homem objetivo sobre a irreversibilidade do tempo, da mesma maneira que a aposta de Pascal, cujo argumento é tão contestável e tão contestado, era destinado primeiramente para alarmar e atormentar os “liberti-nos”. O eterno retorno não é um objeto teórico oferecido à discussão dos filósofos que poderiam afirmá-lo ou negá-lo sem aliás ser engajados ou “embarcados”, como dizia Pascal. O eterno retorno é um pensamento que inclui sua própria afirmação. Vontade de poder e pensamento do eterno retorno implicam-se mutuamente, apelam um ao outro.

A questão que se propõe a propósito de todas e de cada coisa, “queres isto mais uma vez e inúmeras vezes”, pesaria sobre tua ação com o maior peso! Ou então que benevolência deverias ter contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além desta última e eterna aprovação e confirmação¹³.

A questão não é mais: todas as coisas retornam? Mas fica assim: o que é querer que elas retornem? E enfim ela é enunciada: *quem* pode querer o eterno retorno? Será que o próprio Zaratustra pode pensar plenamente, completamente o “pensamento abissal” do eterno ciclo?

Eu, Zaratustra, o porta-voz da vida, o porta-voz do sofrimento, o porta-voz do ciclo – chamo-te a ti, meu pensamento mais abissal!

Felicidade! Tu vens – eu te ouço! Meu abismo *fala*, revolvi e trouxe à luz minha profundidade última!

Felicidade! Vamos! Dá-me tua mão – Ah! Deixa-me! Ahah! Fastio, fastio, fastio – Ai de mim!¹⁴

É, pois, de uma experiência de pensamento que se trata aqui, no limite do indizível. Mas não vamos tirar daí argumento para usar com muita facilidade o termo “mística”: a questão proposta não depende de uma mística por pouco que este termo seja definido com alguma precisão. Não se deve negligenciar a dramatização desta passagem: ela não contribui apenas para a apresentação de elementos doutrinários. Sentimos e experimentamos que somos

eternos, dizia Spinoza. Mas quem pode, sem morrer, defender plenamente o pensamento de um eterno retorno, do pior como do melhor? Que homem? Que homem superior? E mesmo Zaratustra-Nietzsche? Este pensamento sufoca Zaratustra, coloca sua vida em perigo, e ele só retorna à consciência depois de sete dias, ouvindo o ritornelo dos animais.

Ó Zaratustra, replicaram os animais, para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam; elas vêm, estendem a mão, riem e fogem – e elas retornam.

Tudo vai e tudo volta, eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce; eternamente se desenrola o ano do ser.

Tudo se desfaz, tudo se refaz; eternamente constrói-se a mesma casa do ser.

A cada instante começa o ser; em torno de cada “aqui” gira a esfera “lá embaixo”. O centro está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade¹⁵.

Esta curiosa passagem, tão figurada, tão rica de alusões diversas, é citada muitas vezes como evocando o próprio pensamento do eterno retorno. Difícil seria compreender como ela pôde ser sufocante para Zaratustra! Mas trata-se somente do ritornelo dos animais, cuja vida se harmoniza espontaneamente com o ciclo natural, dos animais que ignoram o ressentimento, o niilismo, a cultura histórica. Ora, o pensamento do eterno retorno tem um outro sentido para o homem superior:

Ah! Como é pequeno o malvado! Ah! Como é pequeno o melhor!

O grande fastio pelo homem – ele é que me sufocava e escorregava pela minha goela, e também aquilo que o adivinho adivinhava: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca”.

Ah! O homem retorna eternamente! Eternamente retorna o pequeno homem!¹⁶

Os animais retomam então a palavra em nome de Zaratustra que se restabelecerá imediatamente e assumirá plenamente seu destino de anunciar o eterno retorno. Mas é característico que mesmo nesse

momento a exposição mais clara do eterno retorno não é colocada na boca do próprio Zaratustra.

Mas retornará o nó de causas no qual estou atado de mãos e pés; – aquele que tornará a criar-me! Eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno.

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – e não será para uma nova vida, para uma vida melhor, ou uma vida semelhante.

Retornarei eternamente para a mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, e para ensinar de novo o eterno retorno de todas as coisas.

Para que eu volte a pronunciar a palavra do grande Meio-dia dos homens e da terra, para anunciar de novo aos homens o super-homem.

Pronunciei minha palavra, minha palavra me despedaça; assim o quer o meu eterno destino – e como anunciador, vou desaparecer¹⁷.

Este texto capital propõe *três* “pensamentos” do eterno retorno. O primeiro é o dos animais que vivem menos num eterno retorno do que num eterno presente; o segundo é o pensamento que se torna insuportável ao homem e até ao homem superior, porque ele é retorno inelutável do passado, prisão neste passado; enfim o terceiro é o de Zaratustra que superou o terror do retorno do passado e que aceita plenamente seu próprio destino, isto é, sua própria morte e seu próprio renascimento no ciclo eterno, desta vez, ao que parece, com tanta serenidade como seus próprios animais. Entretanto, se lermos atentamente essas poucas linhas, transparece ainda um outro pensamento do eterno retorno: o que o super-homem poderia suportar plenamente; só o super-homem afirmará totalmente e na íntegra o ciclo eterno do devir.

Uma frase exerce um papel essencial no segundo discurso atribuído a Zaratustra: “eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno”. Sem dúvida aqui o termo causa é apenas uma esquematização contestável, introduzida pela linguagem: é da afirmação da vontade de poder que se trata; e pensar o eterno retorno é pensar que a afirmação do presente repercute

infinitamente em eco no passado como no futuro, que é impossível querer o instante presente sem querer de modo idêntico uma infinidade de instantes passados e uma infinidade de instantes futuros. É exatamente isto que Zaratustra diz ao “espírito de peso” com a imagem de dois caminhos circulares que partem de um mesmo portal.

A partir deste portal do Instante, corre um longo caminho eterno que leva para a chegada; atrás de nós encontra-se uma eternidade.

Toda coisa que *pode* chegar, ela já não deve ter percorrido necessariamente este caminho uma vez? Toda coisa que *pode* acontecer, ela já não deve ter acontecido necessariamente uma vez, ter transcorrido, ter-se realizado?

E se tudo o que é já foi, o que pensas tu, anão, do instante presente? Também este portal já não deve ter necessariamente existido?

E todas as coisas já não estão tão solidamente ligadas que o instante presente arrasta consigo todas as coisas que sobrevêm? *Portanto*, ele mesmo também?

Porque toda coisa que pode correr neste longo caminho diante de nós deverá correr *necessariamente* ainda uma vez!

E esta lenta aranha que rasteja ao luar, e este próprio luar e eu, e tu, neste portal, que falamos em voz baixa de coisas eternas, tudo isto já não deve necessariamente ter existido?¹⁸

Por conseguinte, o eterno retorno é pensado como uma *necessidade*, mas uma necessidade *libertadora*; é o que simboliza a visão de Zaratustra: um jovem pastor se contorce no chão, sufocado pela serpente negra da fatalidade do passado. Da garganta de Zaratustra apavorado sai então um grito: “Morde-lhe a cabeça”. O que o pastor fez e levantou-se de um salto, “não mais um pastor, não mais um homem – um ser metamorfoseado, transfigurado e que *ria*. Jamais na terra alguém riu como ele ria”¹⁹. Devemos certamente identificar o jovem pastor com a criança das três metamorfoses, com o super-homem. Poderíamos até tirar daí uma característica do super-homem: aquele que é capaz de pensar o eterno retorno de todas as coisas com um júbilo e uma alegria não acessíveis a nenhum ser simplesmente humano, demasiado humano.

Isto deve prevenir-nos contra a leitura muito engenhosa proposta no livro de G. Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*: “Como pensamento ético, o eterno retorno é, segundo a formulação da síntese prática: o que queres, deves querê-lo de tal maneira que com isso queiras também o eterno retorno”²⁰. Esta transposição do imperativo kantiano é surpreendente: o pensamento do eterno retorno é um pensamento além do bem e do mal e, acabamos de ver, um pensamento superhumano, dionisíaco, indissociável do imoralismo. O imperativo categórico está na origem de uma fé prática, da crença num outro mundo; o eterno retorno justifica o que existe neste mundo como ele é em totalidade. Como poder afirmar com G. Deleuze: “O homem pequeno, o homem mesquinho, que reage, não retornará”? Zaratustra não obstante afirmou que o que devia retornar não é uma vida melhor, nem mesmo uma vida semelhante, mas uma vida *idêntica*. O pensamento do eterno retorno é certamente “seletivo”, mas seletivo de *quem* o pensa e não do que é pensado. Deve-se sem dúvida ver a confirmação disso no simples fato de o leitor de Nietzsche ter tanta dificuldade de aceder, mesmo de longe, a este pensamento. Não é precisamente a aquiescência ao eterno retorno do pequeno, do mesquinho que é decisiva? Acrescentamos que a interpretação de G. Deleuze teria esta estranha consequência, pela eliminação sucessiva do pequeno e do que reage, de falsificar o grande jogo de dados do universo e de reintroduzir a ideia de progresso para uma perfeição final.

A mesma dificuldade encontramos com a fórmula do *amor fati*, amor da necessidade inclusa na própria afirmação do eterno retorno. Mas esta necessidade não implica nenhuma renúncia, nenhuma forma de estoicismo. Afirmar o presente é eternizá-lo, é afirmar ao mesmo tempo a necessidade de um futuro infinitamente repetido e de um passado também infinitamente repetido. O *amor fati*

transforma um “foi” num “quero”, e assim ele é libertação, assim ele é criador:

Todo “foi” é um fragmento, um enigma, um cruel acaso – até que a vontade que cria diga a seu respeito: “mas eu o quero assim”.

Até que a vontade criadora diga a seu respeito: mas eu o quero assim! assim hei de querê-lo²¹.

O amor da sabedoria interpreta-se então como amor da necessidade eterna. A mais sublime expressão da vontade de poder (que, é bom lembrar, não é infinita) encontra ao meio-dia, à hora em que a sombra é mais curta, seu cumprimento, na necessidade do ciclo eterno. Não é mais Nietzsche, nem mesmo Zarathustra, é o deus filósofo, é Dioniso que canta:

Tu, a mais alta constelação do Ser,
O painel das figuras eternas,
És *tu* que vens a mim?
O que ninguém tinha visto,
Tua beleza silenciosa,
O quê? Meus olhos não a fazem fugir?

Emblema da necessidade!
Painel das figuras eternas!
Mas tu o sabes bem:
O que todos odeiam,
O que só *eu* amo,
É que sejas necessário!
É que sejas eterno!
Meu amor só se inflama
Eternamente na necessidade.

Emblema da necessidade!
A mais alta constelação do Ser!
Que nenhuma prece atinge,
Que não se mancha com nenhum Não,
Eterno Sim do ser,
Eternamente sou teu Sim,
*Porque te amo, ó eternidade!*²²

1. Geneviève Bianquis em sua apresentação à edição bilíngue de *Zarathustra* (Aubier).

2. *Ecce homo*. Por que escrevo livros tão bons. Nascimento da tragédia, § 3.

3. Marco Aurélio. *Pensamentos*, XI, 1.

4. Charles Andler. *Nietzsche*, tomo II, p. 412.
5. Schopenhauer. *O mundo*, cap. 41 do tomo 2.
6. Ibid. Cf. nossa tradução comentada dos capítulos 41 e 44 do *Mundo*: Sobre a morte e a metafísica do amor sexual.
7. *Ética*, 5ª parte, escólio da proposição 23.
8. Schopenhauer. *O mundo*, tomo I, § 54.
9. Ibid., tomo II, capítulo 41.
10. *Ecce homo*. Por que escrevo livros tão bons, Zarathustra, § 1.
11. *Ecce homo*. Prefácio, § 3.
12. *Fragments posthumes*, primavera de 1888, XIV, 14 [188].
13. *Gaia ciência*, IV, § 341.
14. *Zarathustra*, III, O convalescente.
15. Ibid.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. *Zarathustra*, III, Da visão e do enigma, § 2.
19. Ibid.
20. G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p. 77.
21. *Zarathustra*, II, Da redenção [isto é, da libertação].
22. *Ditirambos de Dioniso*. Glória e eternidade. Última obra cuja publicação foi preparada por Nietzsche.

EPÍLOGO

Uma filosofia para espíritos livres

É difícil escrever uma conclusão a um livro sobre Nietzsche: a cada passo abrem-se diante dos olhos novas perspectivas. A eternidade do retorno de todas as coisas não determina nenhum ponto de vista absoluto, no qual a filosofia possa parar para contemplar seu percurso. Aconteceu, não há dúvida, que Nietzsche tenha assinado Dioniso, mas jamais ele se identificou com o Espírito universal: por que seria ele o mais louco? Tivemos que fazer uma opção e foi pelo filósofo *contra seu tempo*, um tempo que, em grande parte, ainda é o nosso, e não pelo filósofo *de seu tempo* que não nos interessa tanto. Por isso foram deliberadamente negligenciadas muitas considerações sobre a “psicologia dos povos”, tão na moda no fim do século XIX, e sobre todas aquelas generalidades abusivas sobre os filisteus alemães, as damas inglesas, os operários parisienses. Nietzsche também deu muito crédito às ideologias dos sábios contemporâneos, das quais resultam propostas conformes à opinião comum do tempo, tão inquietantes que podem parecer de um século à frente. Por isso e por muitas outras razões, sua obra talvez tenha dado lugar a um número tão grande de mal-entendidos: é preciso esforçar-se para esclarecer alguns deles. O que retivemos foi pelo menos isto: na nossa modernidade que certamente não é a de Wagner, mas que a prolonga em mais de um ponto, o filósofo só pode ser *intempestivo* – querer ser intempestivo.

Que leitor, ou melhor, que leitores são indicados para uma obra como esta? Nietzsche muitas vezes se questionou não somente

porque buscava aprovação ou (por que não?) sucesso público, mas porque o valor de um pensamento depende em primeiro lugar de *quem* o pensa, de quem *pode* suportar-lhe a verdade! Neste sentido, Nietzsche rompe com a tradição de uma filosofia que pretende ser, por direito, a de todo mundo, completamente *exotérica*, mesmo que sua exposição seja mais ou menos abreviada, adaptada às circunstâncias do momento. Descartes, que publica em latim as *Meditações metafísicas* acompanhadas de longas objeções e de respostas, não se dirige aos mesmos leitores que ao publicar em francês as poucas dezenas de páginas do *Discurso do método*. Pouco importa, uma vez que “o bom-senso é a coisa melhor partilhada do mundo”. Mas pode-se imaginar por um instante Descartes colocando como subtítulo de uma de suas obras “um livro para todos e para ninguém”, como o fez Nietzsche com *Zaratustra*? Sem dúvida esta fórmula de acento stendhaliano marca algum desdém e apela para uma posteridade mais esclarecida. Mas ela remete a uma outra questão: quem *pode* entender o ensinamento de Zaratustra? Quem *quer* entendê-lo? A população reunida no vale? Os homens superiores que ele encontra nas alturas? Observou-se muitas vezes que Nietzsche era, mais e melhor do que qualquer outro, o filósofo da solidão; mas é também o filósofo da amizade. Um espírito livre está em busca de espíritos livres. Toda a correspondência de Nietzsche testemunha esta busca patética. Até que ponto Wagner continuou sendo um espírito livre?

Esta noção de “espírito livre” (que não deve ser confundida com o livre-pensamento que pertence ao niilismo) aparece bem cedo nos escritos de Nietzsche e se encontra ainda em *Ecce homo*, mesmo quando desaparece a noção de super-homem. Ele havia trabalhado numa *Consideração intempestiva* que teria este título: “O espírito livre”, mas não a terminou. Entretanto, não é o espírito livre que é

reconhecido e celebrado no Schopenhauer da *Terceira intempestiva*, no Wagner da *Quarta intempestiva? Humano, demasiado humano*, em 1878, levou o subtítulo: “Um livro para espíritos livres” e é dedicado a Voltaire pelo centésimo aniversário de sua morte. Não se deve ver aí a particularidade de uma fase chamada intelectualista do pensamento de Nietzsche. A segunda seção de *Além do bem e do mal* é intitulada: “Os espíritos livres”. Todas as obras publicadas por Nietzsche poderiam trazer o subtítulo de *Aurora*: “Pensamentos sobre os preconceitos morais”. Evidentemente aqui a liberdade é uma afirmação do poder vital e não a invenção metafísica do problema do livre-arbítrio. O espírito verdadeiramente livre se reconhece por sua capacidade de dispensar toda crença, de superar a necessidade de certeza, de encontrar na determinação de si mesmo alegria e acréscimo de força, “exercido como se tivesse que se manter sobre as frágeis cordas das possibilidades e mesmo dançar à beira dos abismos”¹.

O filósofo “médico da cultura”? Cuidado para não abusar da fórmula! Também o sacerdote tem muitos recursos em matéria de medicação, de drogas e de venenos. Quanto à civilização dos últimos homens, ela certamente não terá falta de psiquiatras! Não esqueçamos que uma cultura se julga pela sua capacidade de favorecer o aparecimento do *indivíduo soberano*:

O indivíduo que só é igual a si mesmo, que se livrou novamente da moralidade dos costumes, o indivíduo autônomo, supramoral (porque autônomo e moral se excluem), numa palavra, o indivíduo de vontade própria, independente e persistente, que pode prometer – e no qual vibra em todos os seus músculos o que foi conquistado e se tornou vivo nele, uma consciência autêntica de poder e de liberdade, em suma, um sentimento de ter chegado à perfeição humana².

Não poderia haver espírito livre sem um certo “sentido de distância”, sem uma coragem e um gosto pela aventura intelectual que faz dele, a seu modo, um guerreiro, mas um guerreiro que triunfa

primeiro de si mesmo – e sobretudo não poderia haver espírito livre sem *probidade*, a “virtude” do filólogo, mas que continua sendo a virtude mais característica da liberdade de espírito na cultura moderna. É esta probidade, esta coragem, esta força de elevar-se acima dos instintos gregários que Nietzsche esperava e exigia de seus amigos – e também sem dúvida de seus leitores. Depois de toda esta concepção da liberdade de espírito, será que ela está tão distante da *generosidade* segundo Descartes? Não se poderia retomar para toda a obra de Nietzsche a divisa escolhida por Kant para seu opúsculo sobre as Luzes: *Sapere aude*, ouse saber?

1. *Gaia ciência*, V, § 347.

2. *Genealogia da moral*, II, § 2.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche traduzidas para a língua portuguesa

Muitas obras de Nietzsche já foram traduzidas para a língua portuguesa. Citamos aqui algumas delas:

Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. *O Anticristo*. São Paulo: Moraes, 1984.

Assim falou Zaratustra. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

Assim falava Zaratustra. São Paulo: Hemus, 1979.

Aurora. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

O caso Wagner. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.

Ecce homo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

A genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Humano, demasiado humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Vontade de potência. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.

Biografia

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie e sa pensée* [Reeditado em 1958 (Gallimard) em 3 vols. foi autoridade na França por muito tempo. Sua documentação é muitas vezes ultrapassada].

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

JANZ, Curt-Paul. *Nietzsche, biographie*. 3 vol. Paris: Gallimard, 1984.

NIETZSCHE. *Correspondence*. Paris: Gallimard, 1986 [Só foram publicados o Tomo I (1850-1869) e o tomo II (1869-1874)].

NIETZSCHE. *Lettres à Peter Gast*. Paris: Christian Bourgeois, 1981.

OVERBECK, F. *Souvenirs sur Nietzsche*. Paris: Allia, 1999.

Obras sobre Nietzsche

Entre as obras de primeira iniciação, podemos assinalar:

SIMHA. *Pour connaître la pensée de Nietzsche*. Bordas, 1988.

Uma bibliografia mais ampla pode-se encontrar no Cahier de l'Herne, *Nietzsche*. Artigos importantes foram reunidos em: *Nietzsche*. Cahiers de Royaumont (Ed. de Minuit, 1967). *Schopenhauer*. Cahier de l'Herne, 1997 (estudos comparados Schopenhauer-Nietzsche). *Lectures de Nietzsche* (seleção de textos por J.-F. BALAUDE e P. WOTLING. Le Livre de Poche, 2000. Cahier de l'Herne, sob a dir. de M. Crépon, 2000).

Alguns livros

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF, 1980.
- BRITON, Crane. *Nietzsche*. São Paulo: Nacional, s.d.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- DURANT, Will. *A filosofia de Nietzsche ao seu alcance*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.
- ESCOBAR, Carlos Henrique. *Zarathustra: o corpo e os povos da tragédia*. Rio de Janeiro: Sete letras, 2000.
- FAYE, Jean-Pierre. *Le vrai Nietzsche*. Hermann, 1998.
- FINK, Eugène. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: De Minuit, 1965.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 vol. Paris: Gallimard, 1971.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Paris: De Minuit, 1950 [Reed. 1986].
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.
- MANN, Heinrich. *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Martins, s.d. [Biblioteca do Pensamento Vivo, 6].
- MARTON, Scarlett. *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Martin Claret, 1985.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, Physiologie de la volonté de puissance*. Paris: Allia, 1998.
- PERNIN-SEGISEMENT, Marie-José. *Nietzsche et Schopenhauer*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- REBOUL, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: PUF, 1974.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Cerf, 1974.
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.
- WOTLING, Patrick. *La pensée du sous-sol*. Paris: Allia, 1999.

Série Compreender

- | | |
|---|---|
| – <i>Compreender Kant</i>
Georges Pascal | – <i>Compreender</i>
<i>Habermas</i>
Walter Reese-Schäfer |
| – <i>Compreender Nietzsche</i>
Jean Lefranc | – <i>Compreender</i>
<i>Heidegger</i>
Marco Antonio
Casanova |
| – <i>Compreender Platão</i>
Christophe Rogue | – <i>Compreender Hume</i>
Angela M. Coventry |
| – <i>Compreender</i>
<i>Schopenhauer</i>
Jean Lefranc. | – <i>Compreender Ricouer</i>
David Pellauer |
| – <i>Compreender Hegel</i>
Francisco Pereira
Nóbrega | – <i>Compreender Derrida</i>
Julian Wolfreys |
| – <i>Compreender Spinoza</i>
Hadi Rizk | – <i>Compreender Leibniz</i>
Franklin Perkins |
| – <i>Compreender Sócrates</i>
Louis-André Dorion | – <i>Compreender Rousseau</i>
Matthew Simpson |
| – <i>Compreender</i>
<i>Aristóteles</i>
François Stirn | – <i>Compreender Merleau-</i>
<i>Ponty</i>
Eric Matthews |
| – <i>Compreender Plotino e</i>
<i>Proclo</i>
Cícero Cunha Bezerra | – <i>Compreender Adorno</i>
Alex Thomson |
| – <i>Compreender</i>
<i>Kierkegaard</i> | – <i>Compreender Hannah</i>
<i>Arendt</i> |

France Farago

– *Compreender Sartre*

Gary Cox

– *Compreender Husserl*

Natalie Depraz

– *Compreender Bergson*

Jean-Louis Vieillard-
Baron

– *Compreender Lévinas*

B.C. Hutchens

– *Compreender Gadamer*

Chris Lawn

– *Compreender Marx*

Denis Collin

– *Compreender*

Wittgenstein

Kai Buchholz

Karin A. Fry

– *Compreender Hobbes*

Stephen J. Finn

– *Compreender Descartes*

Justin Skirry

– *Compreender al-Farabi
e Avicena*

Jamil Ibrahim

Iskandar

– *Compreender Agostinho*

James Wetzel

– *Compreender Locke*

Patrícia Sheridan

– *Compreender Hans*

Jonas

Jelson Oliveira

– *Compreender*

Maquiavel

Denis Collin

JEAN LEFRANC, *agrégé* de filosofia, mestre conferencista na Sorbonne, autor de numerosos estudos filosóficos sobre Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Também é autor, nesta coleção, de *Compreender Schopenhauer*.